Nietzsche: el desafío del pensamiento

Paulina Rivero Weber (coord.)

FILOSOFÍA

Paulina Rivero Weber es doctora en filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es profesora en dicha institución. Se ha especializado en el pensamiento de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, así como en temas actuales de ética y bioética. En los últimos se ha abocado al estudio del daoísmo y su relación con la filosofía occidental a través del sinonietzscheanismo. Entre su obra publicada sobresalen los siguientes títulos: *Nietzsche, verdad e ilusión* (2004), *Alétheia: la verdad originaria* (2004), *Perspectivas nietzscheanas*, (2003) y *El desafío de la bioética*, vol. II (2009).

Nietzsche: el desafío del pensamiento

Paulina Rivero Weber

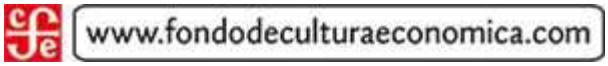
(Coordinadora)

Nietzsche: el desafío del pensamiento

Primera edición, 2016
Primera edición electrónica, 2016

Diseño de portada: Paola Álvarez Baldit

D. R. © 2016, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México



Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc. son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicana e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-3608-9 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

Sumario

Introducción

Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía nietzscheana, MÓNICA B. CRAGNOLINI
La filosofía experimental en el pensamiento de Friedrich Nietzsche: la autointerpretación del filósofo en su obra, LUIS ENRIQUE DE SANTIAGO GUERVÓS
La ambivalente experiencia de la nada metafísica y nihilismo en Nietzsche, REMEDIOS ÁVILA CRESPO
La crítica de Nietzsche a la ciencia moderna, DIEGO SÁNCHEZ MECA
Gadamer y Nietzsche, CARLOS B. GUTIÉRREZ
Hermenéutica crítica, anticuaria y monumental de la historia de Occidente y el cristianismo en Nietzsche, REBECA MALDONADO
Eterno retorno de lo mismo, vida y muerte, ANDREA DÍAZ GENIS
El *ethos* de la promesa, JOSÉ JARA
Música, religiosidad y filosofía en Friedrich Nietzsche, PAULINA RIVERO WEBER

Índice temático
Índice general

Introducción

Al examinar el libro que ahora presentamos el lector podría preguntarse: ¿puede en verdad pensarse en un Nietzsche ecólogo?, ¿un Nietzsche crítico de la ciencia moderna?, ¿un Nietzsche hermeneuta, músico, experimentador del pensamiento, antimetafísico y a la vez religioso? Ésta es una muestra de en qué medida desde el marco nietzscheano es factible abordar las más diversas y contemporáneas facetas del quehacer humano. Pero esta labor sería estéril si con ello se pretendiera únicamente hablar del mundo de hoy desde Nietzsche: lo que este libro muestra no es sólo eso, sino cómo al hacerlo surgen originales soluciones a problemas actuales.

Esta obra congrega las reflexiones de relevantes exégetas de habla hispana sobre el pensamiento de Friedrich Nietzsche. Los textos aquí presentados exponen desde diversos ámbitos una recreación del Nietzsche de nuestro tiempo: ¿qué tiene que decirnos este filósofo a los hombres y mujeres de la actualidad? El pensamiento de Nietzsche continúa siendo un desafío constante: ante la incesante necesidad de recurrir a los viejos dioses o implantar nuevos, Nietzsche enfrenta el mundo desde una perspectiva laica, vitalista y, si se me permite usar el término, holística. Porque Nietzsche en efecto pensó el mundo como una totalidad. Lo que resulta más interesante es que esta perspectiva laica no da la espalda a los temas fundamentales de la existencia humana, ni a su relación con el ámbito de las artes o la religión. Esto último en el sentido más radical del término: si bien uno de los ejes de su filosofía proclama la muerte de Dios, a partir de ella busca un elemento que pueda «religar» al ser humano con su entorno, y en ese «religamiento» se esconde el fundamento de una nueva religiosidad laica o al menos no teísta.

Los clásicos temas nietzscheanos hoy en día ya no pueden considerarse exclusivamente nietzscheanos: son muchos los filósofos y literatos que los han abordado. ¿Para qué entonces seguir leyendo a Nietzsche? ¿A qué se debe que su figura continúe siendo tan atractiva? ¿Por qué, desde los eruditos congresos de filosofía hasta los discursos políticos, o incluso en los más burdos programas

televisivos, la presencia de Nietzsche es una constante? Lo que llama de este filósofo es su más grande cualidad, que a la vez es su más terrible peligro: es él un pensador que puede aparentemente ser leído por cualquiera, cuando en realidad representa un reto a la inteligencia sensible. Sus textos son, como le gustaba a él decir en su *Zaratustra*, «para todos y para nadie».

Quienes creen que con leerlo basta para comprenderlo se pierden el Nietzsche propiamente filosófico: no se trata de un pensador «fácil», que pueda comprenderse con una primera lectura. Como bien lo señaló Martin Heidegger, Nietzsche se comprende solamente con base en su relación con la historia de la filosofía en conjunto. Se trata de un pensamiento que encuentra su simiente en Heráclito, Platón, Aristóteles, Spinoza, Kant, Hegel, Marx, por nombrar tan sólo a algunos de los más relevantes. Si no se conoce al menos en parte la historia de la filosofía, difícilmente se podrá valorar la revolución que implica el pensamiento nietzscheano.

La filosofía de Nietzsche conduce a pensar de otra manera, a ir más allá del mero racionalismo del cual pocos pensadores han logrado salir, al menos en Occidente. En ese sentido Nietzsche pensó descaradamente y sin reparos el mundo occidental. De manera cínica arrebató sus máscaras a la ciencia, al arte y la cultura. Éstas, al igual que toda expresión cultural, son una manifestación de una serie de valores que permanecen ocultos y que impulsan al individuo y a las sociedades a su desarrollo. Cuando los valores ocultos detrás de cada manifestación cultural son vitales, impulsan hacia la vitalidad; cuando son decadentes, lo hacen hacia la decadencia. De esta manera Nietzsche dejó al desnudo los verdaderos móviles de la mente humana. Por ello, con base en su pensamiento es factible replantearse no solamente los viejos problemas de la filosofía occidental, sino en general los problemas de la humanidad en su conjunto. De ahí que actualmente quienes trabajan la filosofía comparada, como se hace por ejemplo en el East West Center de la Universidad de Hawai, encuentran en Nietzsche una sólida base para pensar y replantear problemas propios de filosofías que nosotros hemos llamado «orientales» cuando en realidad debiéramos llamarlas simplemente asiáticas. Nietzsche no es un pensador alemán, ni siquiera es ya un pensador «europeo», como él solía decir. Es un pensador que pertenece a la humanidad entera y que es estudiado tanto en China como en Italia, Japón, México o en cualquier otro país.

Por lo anterior su pensamiento resulta necesario para comprender el mundo

actual: Nietzsche no pensó únicamente al individuo, sino también la sociedad y sus dilemas. La preocupación por «la otredad», por la diferencia, es un tema central de su pensamiento. Por eso quienes ven en este filósofo el egoísmo ético más recalcitrante no han comprendido su propuesta a fondo. Desde su primera obra hasta los fragmentos póstumos, es palpable la insistencia en la imagen de un ser humano que solamente es tal en el mundo del cual forma parte. La categoría de lo dionisiaco conlleva esta idea: el ser humano es parte de una totalidad que lo rebasa, y al formar parte de ella se rige por las mismas normas que el resto de la naturaleza. «Todo es dionisiaco» quiere decir todo es vida en creación constante, todo es vida en movimiento y el ser humano también lo es. Hay un aspecto de su pensamiento que clama por una armonía que hoy en día reclaman las ciencias sociales y hasta la misma ecología, por lo que Nietzsche puede ser una plataforma para una novedosa forma de fundamentar planteamientos ecológicos o bioéticos.

De manera que hemos de responder afirmativamente: sí, el Nietzsche ecólogo, músico, científico, filósofo, artista y gran experimentador se conjuga en este texto para dar paso a interpretaciones novedosas de su pensamiento. Podemos así no sólo comprender lo que dejó por escrito, sino lo que él como pensador tiene que decir hoy. Finalmente no es otra la tarea de filosofar: no se trata de exponer lo que dijo un pensador, sino de reflexionar con sus categorías de pensamiento en el mundo en que vivimos. Como podrá palparse en los textos que conforman la presente obra, ésa es propiamente la labor de la filosofía: reflexionar y enseñar a reflexionar con ayuda de los grandes pensadores en los problemas de hoy.

I. Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía nietzscheana

Mónica B. Cragnolini*

Se suele reducir el lugar de la animalidad en *Así habló Zaratustra* a ciertos desplazamientos simbólicos de tonos antropocéntricos:[1] el águila, en esta perspectiva, representaría el orgullo (humano), la serpiente, la inteligencia (humana), y así con el resto de la profusa fauna que puebla la obra. En esta equiparación de lo animal a lo humano se desvanece rápidamente toda posibilidad de análisis de la problemática de la animalidad como tal en el pensamiento nietzscheano.

En este análisis seguiré otro camino para trabajar la temática: el camino que vincula la cuestión de la animalidad a la problemática del otro.

En esta perspectiva, el animal se presenta como el extraño, pero ya no simplemente el extraño que debe ser dominado, como pretendieron las diversas formas de humanismos, sino como el extraño devenir que también somos (nosotros mismos) en cuanto animales. La temática de la animalidad será, entonces, vinculada a la problemática de los humanismos y su anunciado fin, intentando, desde el pensamiento nietzscheano, contribuir al análisis en torno a la cuestión de lo «posthumano».

Nuestra comunidad con los animales

En *Humano, demasiado humano* II, *El caminante y su sombra*, Nietzsche dedica un largo parágrafo —del que citaré algunos fragmentos— a la cuestión del trato con los animales, y relaciona este trato con la problemática de la moral:

> Todavía puede observarse la génesis de la moral en nuestro comportamiento con los animales. Cuando no entran en consideración provecho y perjuicio,

> tenemos un sentimiento de completa irresponsabilidad *[ein Gefühl der völlingen Unverantwortlichkeit];* matamos y herimos, por ejemplo, insectos o los dejamos vivir y habitualmente no pensamos nada al hacerlo. Somos tan torpes que ya nuestras gentilezas con flores y pequeños animales son casi siempre mortíferas; lo cual no afecta en lo más mínimo el placer que nos causan [...] Si los animales nos reportan perjuicios *[Schaden]*, entonces nos afanamos de todos los modos en su exterminio *[Vernichtung]*, y los medios son con frecuencia bastante crueles sin que propiamente hablando lo queramos: es la crueldad de la irreflexión *[die Grausamkeit der Gedankenlosigkeit]*. Si nos son útiles, los explotamos: hasta que una prudencia más sutil nos enseña que ciertos animales rinden bien con otro tratamiento, a saber, con el cuidado y la cría [...] No pocos animales incitan al hombre con miradas, sonidos y gestos a proyectarse en ellos, y no pocas religiones enseñan a ver bajo ciertas circunstancias en el animal la residencia de las almas de los hombres y de los dioses: por eso recomiendan en general más noble precaución y aun respetuoso recato en el trato con los animales.[2]

Dos son, de acuerdo con este texto, los modos de relación con ese otro que es el animal: la explotación (aun la hecha con «buenos modos») y el exterminio. En esta explotación, la relación con el animal se establece en términos de un modo de ser útil, y la prescripción del buen trato hacia el mismo se relaciona con esa utilidad (Nietzsche señala que «tememos por la bondad de la carne, de la agricultura y de los medios de transporte cuando vemos que no se trata bien al animal doméstico»).[3] Por otro lado, también se indican otros dos modos de relación que acontecen a partir del presupuesto de la semejanza: la cuestión de la «proyección», ya que el buen trato que se dispensa al animal se suele relacionar con una afirmación de parecidos con el hombre, o bien con la consideración religiosa del mismo en un rango «humano». En todos estos modos de relación, lo que se elimina o neutraliza es el carácter de «otro —en tanto otro— viviente» del animal: su reducción a los modos de la utilidad, que lo transforman en cosa, o su equiparación a los modos de la humanidad —aun desde la oposición— dificultan la consideración del animal como alteridad. Alteridad no sólo como modo de lo viviente «diferente» al modo de ser vida de lo humano, sino también como «alteridad» en el humano mismo.

Nietzsche relaciona el trato con los animales con la génesis de la moral, y creo que ahí se encuentra uno de los nexos más problemáticos para desbrozar el

camino en el modo de «pensar lo animal». Explotar o aniquilar al animal son formas de acción que suponen la idea del sacrificio: analizaré en primer lugar de qué manera la *Genealogía de la moral* puede brindar claves para pensar la cuestión de la necesidad «humana» de «sacrificar lo viviente», y qué consecuencias tiene esto para el «animal hombre».

El «animal» en la *Genealogía de la moral*

Nietzsche utiliza el término «animal» (*Tier*, pocas veces, *Vieh*, más a menudo) con sentidos diversos, como ocurre con casi todos los términos de su vocabulario. Ahora bien, el vocabulario «zoológico» nietzscheano transita entre los términos «hombre» y «animal» —tal como los ha pensado la tradición del «animal racional»— generando mezclas, confusiones y desplazamientos que hacen patente que lo que está en cuestión es la temática de lo viviente. En efecto, frente al «animal racional» de la caracterización tradicional de lo humano, Nietzsche plurifica expresiones: «animal olvidadizo», «animal no fijado», «animal al que le sea lícito hacer promesas»,[4] «animal doméstico»[5] y «animal civilizado», entre otras, expresiones todas que tienden a «flexibilizar» esa relación con lo animal que se daba en la típica caracterización del animal racional, donde lo racional aparecía como el «sello» de lo propiamente humano, que podía poner orden y sentido en el caos y confusión de lo animal, con sus pulsiones e instintos. Un efecto semántico, entonces, de plurivocidad que tiende a deslimitar fronteras demasiado estrictas (lo animal, lo humano) y a fluidificar las mismas. Y, entre ellas, la expresión que, desde mi punto de vista, caracteriza de manera más pregnante lo humano: «animal tasador en sí» («abschätzende Thier an sich»). Preguntándose por la etimología de *Mensch* Nietzsche introduce esta expresión,[6] expresión a mi parecer maravillosa, ya que reúne los elementos propios del hombre como sujeto y lo que define al mismo: el poder «calcular». Ser hombre, entonces, significará «ser calculable, calculador y regularizable»: a partir de esto se entiende que la actividad humana transcurra en los ámbitos del intercambio, el contrato, el comercio, la deuda. Igualdad, equidad, simetría se basan en este modo de pensar al hombre. Esta posibilidad de «regularidad» se ve amenazada por la «animalidad» con su irrupción caótica, de ahí que el cultivo de la «identidad» sienta siempre los peligros de lo animal sobre sí.

En otro lugar he desarrollado con detalle algunos aspectos de lo que significa

la animalidad en relación con lo monstruoso y la cuestión de la identidad,[7] indicando diversos lugares de la literatura *(El lobo estepario, El hombre sin propiedades, La metamorfosis, Auto de fe)* en los que se hace visible de qué manera la amenaza a la identidad «humana» se relaciona, muchas veces, con la irrupción de «lo animal». En este aspecto, es interesante observar que la reducción a la dualidad (el hombre y la bestia, el animal «en» el hombre) es un modo de aquietar el terror que suscita la pluralidad. Es, por ejemplo, lo que le acontece al Harry de *El lobo estepario*, que se considera alguien que vive una vida dual, con la bestia (el lobo) encerrado en su cuerpo, hasta que las experiencias del «Teatro mágico del yo» le hacen patente que no conviven en él simplemente dos naturalezas hostiles, sino una multiplicidad, «todo un caos de formas, de gradaciones y de estados, de herencias y de posibilidades».[8]

En cierto modo, el planteamiento de la animalidad como «lo monstruoso» y «la bestia» en lo humano permite, por la reducción de lo diverso y heterogéneo a lo mismo, un cierto «control» de lo que parece, en función de su caoticidad, incontrolable. Si «lo animal» es lo otro del yo, de lo «propiamente humano», entonces de lo que se trata es de poder controlarlo, dominarlo, reduciéndolo a una cierta «identidad» (que, como sabemos, la historia natural ha indicado en términos de lo «regular», lo «fijado», etcétera).

El devenir-insecto del Gregorio Samsa de Kafka patentiza el terror que provoca la animalidad y su irrupción en lo supuestamente humano, pero sobre todo desde el punto de vista de la consideración de «lo humano» como lo siguiente de «lo animal» en la escala evolutiva. El insecto representa «un paso atrás» —muy atrás— en dicha escala, y un modo de estar sometido al azar que muestra la inanidad del yo —el controlador— ante el acontecer.

Tal vez lo que hacen evidente los personajes que transitan las obras citadas (Harry, Gregorio, Ulrich, Peter Kien) es que lo amenazante para el hombre no es la duplicidad (que, en cierto modo, puede ser «ordenada») sino la presencia de la multiplicidad en uno mismo, es decir, la pluralidad que revela la animalidad como «lo otro» en esa mismidad que se considera el hombre. El animal, entonces, no como lo otro de lo humano que puede ser reglado y ordenado, sino como lo otro en lo humano, el otro en nos-otros.

El hombre: ¿el sacrificador?

Recapitulemos, antes de continuar, algunas nociones. Hemos dicho que, ante la caracterización del «animal racional» de la tradición, Nietzsche plurifica los modos de ser «animal» del hombre. Frente al animal como «fijación de los instintos», o regularidad, Nietzsche señala que quien es regular es el hombre, el modo de ser humano. Si lo animal (en tanto lo viviente) es devenir, «ser hombre» implica limitar ese devenir, regularizándolo. Por ello el hombre es el «animal que calcula». Si es así, «ser hombre» es también «ser sacrificador»: justamente los modos de relación con el animal que se indicaban en el parágrafo antes citado de *El caminante y su sombra* señalaban, a través de la explotación o la aniquilación, una reducción de la animalidad a modos de la utilidad (modos en los que el cálculo ejerce una función primordial). Ahora bien, el sacrificio de animales es el sacrificio de lo viviente también en el hombre: la muerte del hombre por el hombre es pensable en esta noción de animalidad como el sacrificio de lo «animal» en el otro hombre. Esto es así porque la misma moral se configura en torno a esta idea sacrificial: «matar» lo viviente en el hombre en provecho de la idea, lo sublime.

En este punto, es interesante notar que Nietzsche ha visto de manera muy clara los procesos que hoy se caracterizan como «inmunitarios» en la configuración de lo social (estoy pensando en Roberto Esposito)[9] al indicar de qué modo la vida misma necesita de un elemento de hostilidad para conservarse. Refiriéndose al sacerdote y su vida ascética, como pre-forma del filósofo, Nietzsche señala que la relación que éste tiene con la vida parte de la negación de la misma. El sacerdote es un hastiado de sí mismo, de la tierra y de la vida: «Tiene que ser una necesidad de primer rango la que una y otra vez hace crecer y prosperar esta especie hostil a la vida, tiene que ser, sin duda, un interés de la vida misma el que tal tipo de autocontradicción no se extinga».[10]

Lo que caracteriza a esta especie hostil es que es una escisión que goza en la escisión, mientras que se podría decir que el hombre trágico[11] nietzscheano es un hombre que sabe de la escisión, y que la asume. Gozar de la escisión por parte de aquella especie hostil implica perpetuar el sufrimiento, ya que se goza en el mismo (mientras que el hombre trágico lo acepta como parte de lo vital). Ante una escisión «que se quiere» escindida, y goza en el sufrimiento que ello provoca, el ultrahombre es una escisión «que se sabe» escindida, y que sabe, también, que no hay posibilidad de reparación. Saberse escindido es saber que el sufrimiento no es totalmente evitable: la pregunta central será, entonces, cómo

es posible obrar generando el menor sufrimiento posible.

Esta hostilidad «en el interior» de la vida se relaciona con esa enfermedad de la «mala conciencia» que genera un «alma animal» que se vuelve contra sí misma.[12] En la *Genealogía de la moral* esto es caracterizado como el modo en que «un alma animal [...] se golpea furiosa contra los barrotes de su jaula», o se autodestruye.[13] Vuelve a aparecer aquí esa mezcla humano-animal antes señalada, y se hace referencia a lo interior (la conciencia) como «animal». Por eso también estos hombres de la «interiorización» son caracterizados como «semianimales» cuyos instintos quedan «en suspenso». Este fenómeno de la «interiorización» *(Verinnerlichung)*[14] que aparece en la *Genealogía de la moral*, en el *Zaratustra* puede ser leído en la línea de la relación yo-ello *(Ich-Selbst)*.

Prolegómenos a todo intento de desvelar el tema de la animalidad

Así habló Zaratustra es una obra «poblada» por animales de todo tipo: además de los dos compañeros de Zaratustra, el águila y la serpiente que, juntos, conformarán la figura del eterno retorno, transitan por los parajes zaratustrianos tarántulas, leones, parásitos, asnos, monos, ranas y sapos, tigres, etcétera.

Por otro lado, *Zaratustra* es una obra que patentiza continuamente la cuestión del tránsito: Zaratustra está siempre en viaje (a pesar de que tiene su caverna, en la que habitan «sus» animales) y es un «predicador» del viaje, de los tránsitos, de las partidas, de las despedidas.[15]

Todos los modos del ser-animal que aparecen en la obra pueden ser pensados en la dirección del tránsito (que somos), del devenir (que somos). La pregunta acerca del «trato con el animal» que se planteaba en *El caminante*, en el *Zaratustra* podría ser pensada en los siguientes términos: «si somos devenir, ¿qué hacemos con el animal —que somos— ?»[16] Y, tal vez, una buena respuesta (y por la negativa) la brindan los hombres superiores, que al final de la obra «huyen», también ante animales: el león «riente» y las palomas.

Sin lugar a dudas, el pasaje más repetido del *Zaratustra* en relación con la animalidad es el de «Las tres transformaciones», capítulo que muchas veces se interpreta en sentido casi «fabulístico». El género de la fábula ha utilizado siempre a los animales como «figuras cercanas a lo humano», para ejemplificar y moralizar (la «moraleja», en efecto, es el resultado esperado de una fábula). En

la fábula se produce aquello que Nietzsche señala en el parágrafo de *El caminante y su sombra* con el que iniciamos este trabajo: el hombre «proyecta» en los animales ciertas características propias «para mejor ejemplificar».[17] Sin embargo, estas proyecciones cumplen, en parte, aquella función antes señalada del «manejo» de lo animal en uno a partir de la consideración de la dualidad: la función de «asimilar» a lo propio lo que produce el estallido de lo mismo.

¿De qué otra manera podrían ser leídas estas transformaciones de camello, león, niño? Tal vez, y más allá de las cercanías «asimilativas» con los tipos de nihilismo, las transformaciones pueden ser pensadas como una indicación de que aquello que somos es un devenir en continua metamorfosis, en el que el «avance» tal vez no sea medible en los términos «modernos» del animal que deviene «cada vez más hombre», sino en el sentido de la aceptación de ese devenir que somos —con la caoticidad por momentos indominable que ello supone—; por eso, el camello hace visible la animalidad del hombre como «animal que venera»[18] y la «sacrificialidad» del animal:[19] de ahí la necesidad del león, que puede romper con su fuerza esta «carga».

Los animales que transitan por el *Zaratustra* en relaciones «extrañas» con la humanidad (sobre todo con esa extraña humanidad del mismo Zaratustra) lo que hacen patente es el devenir que somos. Hombres y moscas del mercado, tarántulas e igualitaristas, sapos del pantano y ranas: todas estas referencias al hombre desde lo animal y viceversa parecen indicar, más que un aleccionamiento fabulístico, que el mundo animal y el mundo humano se hallan en constante tránsito. Zaratustra tiene a los animales en su caverna, en lo que sería su lugar «más propio»: esa propiedad del *oikos* se halla «desapropiada» por esta animalidad, que no es la del simpático animal doméstico («sacrificado» para ser casi «humano») sino la que da cuenta de la extrañeza que somos en nosotros mismos. «Vosotros sois mis animales adecuados», les dice Zaratustra al águila y a la serpiente que (lo) habitan, cuando los hombres superiores huyen.

Entre los animales, el «animal» más extraño en el «hombre» es lo que Zaratustra denomina repetidas veces «animal interior»[20] *(das innere Vieh)*, lo más «salvaje» con respecto a lo humano, ya que es lo que hace evidente que somos devenir, y no regularidad (o que, si somos regularidad, esa regularidad es una ficción útil, que puede convertirse en inútil en la forjación de una identidad sin transformaciones). Ese «animal salvaje» es lo que antes he denominado «lo sacrificable», lo que ha debido ser colocado en el lugar de lo que puede ser

sacrificado, y por ello, lo otro del hombre, y el otro en el otro hombre: la «carne» que puede morir por el espíritu. Cuando Zaratustra, en la cuarta parte de la obra, se encuentra con el científico, éste le menciona a la ciencia como nacida del miedo, y agrega: «El miedo, en efecto, a los animales salvajes fue lo que durante más largo tiempo se inculcó al hombre, y asimismo al animal que el hombre oculta y teme dentro de sí mismo: Zaratustra llama a éste el "animal interior" *(das inwendige Gethier)*».[21] Frente al «hombre interior», no sólo de san Pablo, sino de la tradición occidental que desprecia al animal (en el hombre y fuera del hombre), Nietzsche señala esta «interiorización» del animal, que en *La genealogía de la moral* es el ámbito de desarrollo de la «mala conciencia». Lo interesante de esto es el lugar en que se ubica aquello que genera temor: en el ámbito del supuesto posible dominio de lo que escapa de la dominación.

En cierto modo los humanismos, como doctrinas del fomento de los valores humanos, deben manejarse con esta hipótesis del «animal interior». Bataille vio la posibilidad de «metamorfosis» (en los términos que vengo desarrollando, de devenir) en la liberación de este animal interior.[22] Para los humanismos, como «antropologías de lo humano», el desarrollo de los valores propios del hombre implica, en cierto modo, el «sojuzgamiento» de ese animal interior a favor de la espiritualidad.

Los hombres superiores que huyen ante los animales (el león y las palomas) en la cuarta parte de la obra conservan, de un modo u otro, algunos caracteres «humanistas»: amor por la verdad, necesidad de veneración o creencia en ideales, y, por sobre todo, incapacidad para reírse de sí mismos. Por eso, no son los discípulos que Zaratustra esperaba.

El cuerpo y el animal: ¿el animal «piensa»?

En *Más allá del bien y del mal* (obra que, en cierto modo, intenta «aclarar» algunas cuestiones de *Así habló Zaratustra*)[23] aparece la tan citada expresión «Ello piensa» *(Es denkt)*[24] que podría ser traducida en términos de «el cuerpo *(Leib)* piensa», «el sí mismo *(Selbst)* piensa» o «el animal —en nosotros— piensa». ¿Por qué establezco esta cuasi ecuación?

Cuando en el parágrafo 16 de *Más allá del bien y del mal* Nietzsche critica la noción de subjetividad moderna, en sus modos del «yo pienso» (Descartes) o «yo quiero» (Schopenhauer), a lo que apunta es a señalar la serie de presupuestos

metafísicos que implican dichas nociones (sujeto agente, principio de causalidad, la idea del pensar como una acción, etc.). Frente a esos presupuestos, Nietzsche pareciera afirmar un ello como «condición» de los mismos; sin embargo, previene: «decir "ello piensa" *[Es denkt]* es ya decir demasiado: ya ese "ello" *[es]* contiene una interpretación del proceso *[Auslegung des Vorgangs]* y no forma parte del mismo».[25]

Esto significa que, así como el yo —y esto lo testimonian múltiples pasajes de los *Nachgelassene Fragmente*— es un «resultado» y no el «origen» del proceso del pensar, lo mismo puede indicarse con respecto al *Es, Leib* o *Selbst*. El cuerpo que en *Así habló Zaratustra* es caracterizado como «una gran razón, una pluralidad» es el «sabio desconocido [que] llámase sí mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo».[26]

Provocativamente, Nietzsche utiliza el término «sí-mismo» *(Selbst)*, que tiene toda una tradición en el ámbito de la filosofía alemana, como «lugar de la autoconciencia». Un halo de «transparencia» lo signa, ya que es el ámbito del autorreconocimiento a sí de la conciencia. Paradójicamente, el *Selbst-Leib-Es* nietzscheano es un «desconocido», tal vez lo más desconocido para la filosofía nihilista decadente que ha denigrado el lugar del cuerpo, fundamentalmente como lugar de multiplicidades difíciles de dominar (pasiones, pulsiones, instintos),[27] a las que se intenta siempre encarcelar. Y este lugar de la «animalidad» en el hombre ha sido reducido al carácter de la regularidad, la fijación, lo «siempre igual» a los efectos de la necesidad de dominación.

Entonces, si «ello piensa», es necesario decir también que «el animal piensa»: un duro golpe para la historia de la filosofía occidental que ha colocado al animal (y al cuerpo humano, en tanto «animal») en el lugar del que debía ser dominado, sojuzgado, humillado y maltratado, porque un otro superior a él «pensaba».

El cuerpo es la ficción para señalar un «centro» de la voluntad de poder en el hombre, la designación temporaria del predominio de las fuerzas unitivas,[28] pero que patentiza siempre la pluralidad de los *quanta* de poder. El *Ich* de la modernidad ha querido manejar esa pluralidad que es el cuerpo en la conversión del mismo en objeto, elemento de dominación. Así, el animal en el hombre y fuera del hombre ha sido lo que, reducido en su provocativa y desestructurante pluralidad a una regularidad de la mismidad («instintual»), como decía anteriormente, es pasible de ser sacrificado.

Pero es sabido que para Nietzsche ese error útil que es el instinto, si algo no

es, es regular. La inquietante multiplicidad semántica de términos para designarlo, la proliferación de expresiones en torno a *Trieb* (pulsión) e *Instintik* (instinto) hacen patente la pluralidad y el carácter deviniente de lo corporal.[29]

Pero si el cuerpo es la momentánea designación unitaria de algo que es plural, no menos lo es el alma: ambos son «abreviaciones» (errores útiles) para designar de manera resumida montones de fenómenos. Zaratustra habla repetidas veces con su alma, con sus almas, y Nietzsche insiste en que, una vez desustancializado el concepto de alma, se puede pensar en múltiples formas de la misma: alma mortal, alma social, etcétera.

Nietzsche, el animal y el pensar contemporáneo

La cuestión del animal se ha tornado un tema de la filosofía de los últimos años, sobre todo a partir de cuestiones vinculadas con temáticas ecologistas, donde, muchas veces, la problemática se enuncia en términos de «derechos del animal». Para hablar de «derechos» es necesario transformar al animal en «sujeto» de atribuciones, en una aproximación que, según mi entender, oculta las posibilidades del «ser animal» (también para el hombre).

Es interesante destacar que en otra formulación del final del parágrafo de *El caminante y su sombra* aludido al inicio de este trabajo, en las pruebas, Nietzsche plantea la cuestión de los derechos del animal en los siguientes términos: «No hay derechos de los animales sobre nosotros, porque no saben organizarse en poderes equivalentes ni pueden cerrar contratos». En esto, nuevamente queda en claro aquello del hombre-sujeto como «tasador» y se patentiza, tal vez, que ciertos modos de organización de este hombre (sociedad civil, derecho, comercio, intercambio) no pueden «habérselas» con el animal —en otro, en lo propio del hombre— sino mediante la regularización que resulta «sacrificial» de lo viviente.

Indicaba al inicio que la problemática de la animalidad en Nietzsche permite pensar ciertas cuestiones contemporáneas, sobre todo por la importancia que ha adquirido la cuestión del animal en el así llamado «mundo posthumano». Esta posibilidad dada por el pensamiento de Nietzsche la indico, no en el sentido de una «aplicación», sino en el sentido de una «provocación»: Nietzsche «da que pensar», más allá de las «operatividades» que a veces se le demandan al pensamiento filosófico.

El animal es, en Occidente, «el que puede ser sacrificado» sin que ello genere culpas: necesidades de la conservación de la vida (humana) así lo justifican. Por desplazamiento semántico, cuando se justifica la muerte de otro hombre por mano humana, se lo hace en términos de «animalidad»: el otro que se puede sacrificar ya no es hombre, no pertenece a la categoría de lo humano, sino que ha abjurado de ella en virtud de la elección de conductas no atravesadas por el espíritu (de la humanidad). Ladrones, criminales y demás son, entonces, en su acto «animales», y con ello se justifica su sacrificio. Por otra parte, los torturadores, los déspotas, los totalitarios, se dice, son «animales», y sus actos sólo son explicables como un oscurecimiento de la racionalidad por la animalidad. Sin embargo, la historia pareciera mostrar algo distinto: la tortura, el sojuzgamiento, la humillación del otro, exigen mucha «racionalidad», mucha estrategia inteligente «humana» puesta al servicio de una metódica de la persecución del otro, mucho «aparato de Estado» (y nosotros, los argentinos que cumplimos treinta años del inicio de la dictadura del 76, sabemos mucho de ello). En la caracterización de «animalidad» para el espectro de conductas que pasan, tanto por la contravención del derecho —el mundo de los sujetos— como por la violación de ciertas pautas morales, la cuestión de lo animal queda velada por el prejuicio de los humanismos y de la noción de «espiritualidad» o de racionalidad que se opone a la de animalidad.

La problemática del «ser animal» es inescindible de la cuestión del «ser viviente» y de la «comunidad de lo viviente», tema que ya planteaba Husserl al preguntarse por el modo de la relación con el otro. Y éste es, según mi parecer, uno de los aspectos principales a tener en cuenta para plantear el problema: pensar el animal en tanto otro, en tanto alteridad no reductible totalmente (y con ello, no sojuzgable, no sacrificable) a la propia mismidad.

Como señalaba Jeremy Bentham (y lo retoma Derrida),[30] la cuestión no es si el animal piensa (típico problema del humanismo), sino si el animal sufre. Habitualmente se han diferenciado los «propios» de lo humano frente al animal como la posibilidad de la palabra, de la risa y de la muerte. El modo de ser del existente humano heideggeriano *(Dasein)*, que pretende ser algo diferente del hombre de los humanismos, es, sin embargo, demasiado humano, ya que Heidegger señala la muerte como lo más propio del *Dasein*. Sólo el *Dasein* muere, y sólo el *Dasein* es formador de mundo (*weltbildend*, mientras el animal es *weltarm*, pobre en mundo).

Sloterdijk[31] señala que Heidegger «como ángel iracundo se introduce entre el animal y el hombre con su espada atravesada para cortar toda comunidad ontológica entre ambos». En este punto, es necesario recordar que buena parte del pensamiento contemporáneo preocupado por la cuestión de la alteridad se inserta en este debate: el lugar del animal (y con ello, del viviente) en estas consideraciones heideggerianas.

Derrida, por su parte, no opone al discurso tradicional en torno al animal otro discurso, sino un intento de analizar qué categorías han permitido, por ejemplo, la distinción entre lo humano y lo no-humano, y en cierto modo la cuestión remite siempre a la diferenciación entre lo viviente y lo no viviente.[32] Para él, nadie ha sido más tajante que Heidegger en la distinción entre hombre y animal, ya que el animal es el que nunca podrá ser sujeto ni *Dasein*. Este tipo de discursos, que impiden plantear la responsabilidad hacia lo viviente no humano de una manera adecuada, poseen, según Derrida, aquello que antes indicábamos que estaba presente en la caracterización nietzscheana de los modos de consideración del animal: una estructura sacrificial. Es necesario dejar un lugar para la posibilidad del «matar» sin que se cometa homicidio (algo que Agamben ha desarrollado extensamente en sus diferentes volúmenes de *Homo sacer*), y esto es lo que posibilita la ingestión «real» (en el caso del animal) y «simbólica» (en el caso del otro hombre). Por eso para Derrida, tanto Heidegger como Lévinas, a pesar de sus críticas al humanismo, siguen insertos en esta tradición en la medida en que, al no «sacrificar el sacrificio», no han podido plantear la pregunta acerca de la responsabilidad del hombre hacia lo viviente en general.[33] En este sentido, es necesario rearmar la cuestión del sacrificio en el diálogo y debate entre Bataille, Gusdorf, Girard, Nancy y Esposito, entre otros.

En este punto, en la medida del desvelamiento de la estructura sacrificial, considero que Nietzsche puede brindar una perspectiva de lectura interesante en la dirección de nuestra relación con lo viviente, como viviente en nosotros (el animal que somos), en los otros (el animal que el otro es) y en todo lo otro viviente. Pasado un siglo del «peligro» de las interpretaciones vitalistas y biologicistas, con sus cercanías, posteriormente, al nacionalsocialismo, creo que estamos en condiciones de replantear la cuestión de lo viviente y su relación con lo humano y lo animal.

Derrida señala que el gesto de crueldad hacia el animal es el inicio del fascismo:[34] considero que el pensamiento de Nietzsche, en la medida de lo ya

indicado en referencia al animal como «otro», y a la problemática de la constitución de la «identidad» en términos de «entre» (entrecruzamiento de fuerzas), puede aportar elementos más que interesantes para pensar los modos del trato con lo animal. Estos modos se relacionan con lo que podríamos llamar la «comunidad de lo viviente»,[35] en la que las prerrogativas del «ser sujeto» (es decir, calcular, aniquilar, reducir) pueden ser consideradas en otra clave, intentando responder a la pregunta planteada más arriba: habida cuenta de que es necesario o inevitable el sufrimiento (en términos derridianos, «hay que comer»), lo que habría que plantearse es de qué modo se sufre —y se hace sufrir — «menos».

Final: el ultrahombre, ¿ultraanimal?

Sloterdijk se pregunta acerca de qué es lo que puede «domesticar» al hombre si el humanismo fracasa en este sentido, y presenta el conflicto nietzscheano como la lucha entre «pequeños criadores» (los sacerdotes y maestros, responsables de la cría del «último hombre») y «grandes criadores», los «amigos del superhombre».[36] Analizaremos, a continuación, algunos aspectos de la noción de «ultrahombre», en esta línea de pensamiento de la cuestión de la animalidad, para mostrar las dificultades que genera —a pesar de Nietzsche mismo, que lo utiliza— la aplicación del término «criador» a la figura del ultrahombre (figura lejana, también, a la consideración de las biotecnologías como rectoras de la humanidad).

Pensar el fin de lo «humano» y el advenimiento de lo «posthumano» supone pensar la crisis de los humanismos, crisis que también, y en alguna medida, es generada por la exacerbación de lo «propiamente humano». Esto se torna evidente en el lugar que tiene, en la concepción actual de lo posthumano, la tecnología.

En el caso de Nietzsche, más que de «posthumano» cabría hablar del fin de los humanismos y del lugar para lo «ultrahumano». Tal vez quien hace patente este devenir-animales que somos es el ultrahombre, como posibilidad de un sujeto múltiple, un devenir de muchas almas, una multiplicidad de máscaras sin rostro verdadero que las sustente. Tal vez eso sea el «ultrahombre»: la aceptación del devenir-que-somos. Devenir que somos, que no supone multiplicar figuras de la yoidad, sino aceptar la alteridad en la mismidad. En esa mismidad del «ser

hombre» como «ser calculador», el animal se patentiza como «lo otro».

Por ello la relación del ultrahombre con el azar: en el *amor fati* se hace evidente que, si lo que busca el ultrahombre no es la «conservación de sí»(característica que Zaratustra atribuye al último hombre, el modo de ser más humano de lo humano) sino la «virtud que se da», o que hace regalos, entonces, más que de intentos de «superhumanización» de lo que se trata es de «des-humanización», en el sentido de abandonar ciertos modos de «ser hombre» propios del humanismo —declinar en ellos—. Por ejemplo, la cuestión del dominio (que muchas veces ha sido lo único que se ha leído en la *Wille zur Macht*) se muestra como el aspecto propio del «hombre» en tanto sujeto calculador. Pero deviniendo animal —otro de sí— el dominio se deconstruye, ya que el amor a lo que acontece lo torna inane. Si la voluntad de poder es entendida como continuo devenir, como tránsito, las figuras de la conservación de sí están en deconstrucción, generando, más que lugares o ámbitos de «propiedad» (lo propiamente humano, lo propiamente animal), zonas de desapropiación. Porque se hace patente que lo otro de sí, lo que ha sido «sacrificado» para poder ser parte de lo mismo, tiene sus modos de ser, extraños para e hombre como «tasador». El «ultrahombre»[37] —como traducción de *Übermensch*— patentiza que el *über*, el «más allá» que aparece en el término, no remite a una exacerbación de «lo humano», sino a «otro modo de ser» (que podría ser, también «otro modo que ser»).

Cuando Zaratustra señala: «Yo amo a aquel cuya alma se prodiga, y no quiere recibir agradecimiento ni devuelve nada: pues él regala siempre y no quiere conservarse a sí mismo [...]»[38], y sabemos que Zaratustra ama al lejano, al ultrahombre, está indicando que el mismo es, en tanto «no conservación» de sí, «no identidad a sí». Es decir, que esa supuesta identidad (la cual, repito, es necesaria como ficción para ciertos ámbitos: contrato, derecho, intercambio comercial) está siempre transida de alteridad. Otro y otros: el animal es un modo de ser otro que patentiza la deconstrucción de esta identidad. Si pensamos la constitución de la subjetividad en Nietzsche como «entre», como entrecruzamiento de fuerzas,[39] es necesario pensar la «alteridad» en la misma y, con términos derridianos, «como parte que es mayor que el todo».

La modernidad ha pensado la alteridad básicamente en el modo como la mismidad, la semejanza (también en el animal, recordemos en las proyecciones indicadas en el parágrafo de *Humano*), permite la absorción de lo otro (extraño, y

por ende, inasimilable) en lo mismo. Asumir el extraño devenir que somos en tanto animales supone asumir que la identidad (necesaria como ficción para el mundo del contrato y del mercado) ya está quebrada, transitada de diferencia, y que el hombre es, entonces, desapropiación de sí. Porque lo supuestamente «más propio» de sí, el espíritu, lo así llamado «racional», está atravesado de ese devenir que se denomina «animalidad».

La «identidad», entonces, se desvela como una categoría ficcional necesaria al modo de ser sujeto, y para el ámbito del intercambio. Pero lo animal no «opera» en ese ámbito salvo como lo que «puede ser sacrificado». La cuestión será, según mi parecer, y teniendo en cuenta que lo que importa del animal es que puede sufrir, cuánto sufrimiento innecesario es posible evitar. En el animal «fuera» de nosotros, en el animal en nosotros, en el otro *viviente*. Y tal vez no esté de más recordar, en este punto, que a la vida no se la ama por hábito de vivir, sino por hábito de amar.

II. La filosofía experimental en el pensamiento de Friedrich Nietzsche: la autointerpretación del filósofo en su obra

Luis Enrique de Santiago Guervós*

Cuando se habla de filosofía experimental en Nietzsche, ésta alcanza en su *Zaratustra* el punto más álgido, no sólo en cuanto al contenido, sino en cuanto a la forma. Por eso, la filosofía de Nietzsche puede tener hoy también en nuestro mundo contemporáneo un carácter paradigmático en cuanto que se presenta como una manera nueva de pensar que, por otra parte, tampoco ha sido extraña a la historia de la filosofía, sobre todo entre determinados filósofos experimentales. Nietzsche califica a los filósofos del futuro «hombres de experimentos»,[1] aquellos para los que la filosofía y el pensamiento deben ser «un testimonio determinante acerca de quién es él, esto es, en qué orden jerárquico se disponen los instintos más íntimos de su naturaleza»,[2] y para los que el conocimiento «es un mundo de peligros y victorias en el que también los sentimientos heroicos tienen sus tarimas para el baile y sus palabras para la lucha. La vida, un medio para el conocimiento»,[3] es decir, el experimento que hace consigo mismo el que conoce: «Somos experimentos. ¡Tengamos el valor de serlo!»,[4] afirma en *Aurora*. Por eso Nietzsche se queja en boca de Zaratustra de los que se acercan a su pensamiento y se olvidan de él: «Todos hablan de mí cuando por las noches se sientan junto al fuego, ¡pero nadie piensa en mí! Éste es el nuevo silencio que he aprendido: el ruido que hacen a mi alrededor cubre con su manto mis pensamientos».[5]

Filosofía y vida

Estos testimonios nos permiten apreciar ya que en Nietzsche la relación de la filosofía con la vida adquiere un valor determinante a la hora de interpretar su

pensamiento y su obra. Aquí no se trata, claro está, de la vida en sentido genérico, sino de la vida del filósofo, con sus afectos, con sus problemas, con su dolor, con su existencia en general. En este sentido, Nietzsche es verdaderamente un modelo único y singular, consciente de que su propia vida y su filosofía eran algo indisociable, de que sus pensamientos no se podían entender sin vincularlos a un cuerpo enfermo pero paradójicamente lleno de vida. Se podría hablar en cierta manera de que su filosofía, más que un conjunto de proposiciones teóricas, es toda una «fisiología del pensamiento», el resultado de experiencias múltiples vividas en lo más íntimo de su ser como si se tratara de un *taller de filosofía experimental* en el que se emprende el experimento de «invertir» la moral, el arte, la religión y, en general, todos los valores. Y Nietzsche pensó que esa inversión había que experimentarla primero en uno mismo de una manera radical, como una experiencia del pensamiento: «¡Nosotros mismos queremos ser nuestros experimentos [...]!»,[6] decía en la *Gaya ciencia*. Nietzsche estaba convencido también —y en esto seguía al autor de «El único y su propiedad», Stirner— de que la filosofía tenía que volverse sobre sí misma, para que la vida no quedase ahogada por el saber, y de que el pensar es una creación, y que como tal está siempre por encima de lo pensado, y por eso es necesario llegar a ser un «espíritu libre». Sobre esto Heidegger aprendió mucho de Nietzsche, cuando planteó la radicalidad de su filosofía como una experiencia de la verdad, del lenguaje o del ser. «¡Cuántas cosas —dice Nietzsche en el prólogo a *Ecce Homo*— sentimos por debajo de nosotros! La filosofía tal como yo la he entendido y vivido hasta ahora, es vida voluntaria en el hielo y en las altas montañas [...]. Una prolongada experiencia [...] me han puesto al descubierto la historia oculta de los filósofos, la psicología de sus grandes nombres».[7] Esas formas de experimentación se pueden apreciar a lo largo de la evolución de la filosofía de Nietzsche: por ejemplo, la música, el dionisismo, la decadencia, el nihilismo. Sobre este último él mismo afirmaba que «una filosofía experimental como yo la vivo anticipa las posibilidades del nihilismo fundamental, sin que ello signifique que se queda simplemente en un no, en una negación, sino todo lo contrario, *decir sí al mundo* dionisiacamente».[8]

Así pues, la filosofía en Nietzsche no se puede entender como un conjunto de formulaciones abstractas o meras verdades expresadas en proposiciones, sino que en la lucha interior contra el dolor corporal se genera otro criterio de verdad, un «criterio existencialpragmático»,[9] como dice Safranski, mediante el cual un

pensamiento tiene valor cuando es vivificante y puede oponer algo al sufrimiento, al mismo tiempo que es «un acto de alta intensidad emocional».[10] Esa pasión interior es lo que distingue el mero pensamiento de un profesional de la filosofía del filósofo que pone en juego la intensidad de su vida interior en el desarrollo de sus pensamientos. Con gran fuerza, al comenzar el nuevo año de 1882, establecía en la *Gaya ciencia* la siguiente relación entre la vida y el pensamiento, recordándonos de alguna manera a Kierkegaard: «Todavía vivo, todavía pienso; tengo que vivir todavía, pues todavía tengo que pensar. *Sum, ergo cogito: cogito, ergo sum* [...]»,[11] «y así seré uno de los que hacen bellas las cosas». Querer vivir para poder pensar, y en tanto que piensa resistir los ataques del cuerpo que podrían despojarlo del gusto por vivir. Así pues, en Nietzsche su propia vida se convierte en un material para que el propio pensamiento lo cite, como el banco de pruebas en el que se van forjando sus pensamientos, de tal manera que él siempre encontrará en la vida un motivo para pensar. Por eso sus pensamientos son pura pasión, hasta tal punto que se ha llegado a decir que «entre Nietzsche y sus pensamientos se desarrolla una apasionada historia de amor, con todas las complicaciones propias de tales historias».[12] Y esto se puede constatar en sus propias obras.

[9] R. Safranski, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, trad. de Raúl Gabás, Tusquets, Barcelona, p. 190.

Las obras de Nietzsche habría que entenderlas, entonces, como una crónica de los complejos acontecimientos relacionados con su vida más íntima, y con el intento de tomar las riendas del poder sobre sí mismo. En el prólogo a *Ecce Homo*, donde trata de explicar la razón de ser de sus escritos, afirma que en su filosofía siempre quiso «dar testimonio»[13] de él mismo, es decir, asume como filosofía experimental su propia filosofía, aspirando de una u otra manera a hacer de su obra escrita la creación de su vida, en otras palabras, crearse a sí mismo en su obra.[14] Esto significa que, en realidad, Nietzsche aspiraba a la *autocreación* como obra de arte en su propia obra.

Desde el principio Nietzsche mantiene que sus escritos hay que comprenderlos no como un ámbito cerrado en sí mismo, o como una actividad o el resultado de una experiencia separada del resto de la vida, que nos produce placer, entretenimiento, diversión, sino más bien como algo que constituye un elemento esencial de la propia vida. Si uno de los *leitmotiv* en su obra de juventud era precisamente «ver el arte y la ciencia desde la perspectiva de la

vida», el mismo principio es aplicable a su propia obra. Su obra no se puede entender si no es contemplada también desde la perspectiva de la vida, de su vida concreta. Es decir, es la vida que Zaratustra define como «la profunda», «la fiel», «la eterna», «la llena de misterio», de la que siempre «tenemos sed y no nos saciamos», la que «cuando habla de sí es cuando más seduce».[15] En un aforismo de *Humano, demasiado humano*, titulado «La vida, fruto de la vida»,[16] con gran claridad afirma esa relación entre pensamiento y vida: «Por mucho que el hombre se extienda con su conocimiento y por muy objetivo que le parezca el mismo, al final, lo único que obtiene de ello es su propia biografía». También acostumbraba decir en sus cartas, cuando terminaba alguna de sus obras: «*Mihi ipsi scripsi!*»,[17] «¡He escrito para mí mismo!», como si quisiera expresar que toda su obra es un conjunto de monólogos consigo mismo.

En este sentido, Lou Andreas-Salomé, a la que Nietzsche comunicó como a nadie sus sentimientos e ideas, y que nos dejó en su libro *Friedrich Nietzsche en sus obras* uno de los testimonios más elocuentes sobre el autor, decía que Nietzsche «pensó para sí, escribía para sí, puesto que él únicamente se describía a sí mismo, sólo describía su propio yo trasformado en pensamientos».[18] Las obras intempestivas sobre Schopenhauer y Wagner son escritos que no hablan de ellos, sino de él: «Esos escritos —decía en *Ecce Homo*— hablan meramente de mí»;[19] el último es una visión de su futuro, el otro, su «historia más íntima», «aquí toda palabra está vivida, es profunda, íntima [...] hay allí palabras que en verdad sangran». Él mismo confesaba en su *Zaratustra:* «yo sólo amo aquello que alguien escribe con su sangre. Escribe tú con sangre. Y te darás cuenta de que la sangre es espíritu».[20] Pero es más difícil comprender la sangre ajena que sus palabras, y precisamente por eso también es tan difícil comprender a los que escriben con sangre, pues sólo los hombres fuertes lo comprenderán. Él sabía de la apremiante necesidad de salvar la *indigencia* de la palabra, incapaz de transmitir los sentimientos más profundos, la parte de silencio que todo discurso lleva consigo y la plurivocidad de la misma vida, y también reconocía que el filósofo se halla atrapado en las redes del lenguaje.

¿Qué significa entonces esta forma de entender su filosofía? ¿Que la filosofía de Nietzsche no tiene valor por sí misma? ¿Que su pensamiento no se puede comprender sin comprender su propia vida? ¿Que hay que interpretar al filósofo a través del hombre? Fichte solía decir que «la filosofía que se hace depende del hombre que se es». Este *dictum* creo que podemos aplicarlo de manera

paradigmática a Nietzsche: su filosofía, su pensamiento, más que en ningún otro filósofo, *es su vida*, o en otros términos, sus vivencias personales más íntimas, a través de un estilo peculiar, se van dibujando en pensamientos, aforismos, obras, etc. Y las claves para comprender esta forma de entender la filosofía nos las proporciona él mismo cuando se trata de interpretar a otros filósofos o sus sistemas.

Para Nietzsche, los distintos sistemas filosóficos habría que reducirlos a los hechos personales de sus creadores. En carta a Lou Salomé le explicaba que él enseñaba historia de la filosofía en Basilea en este sentido y que decía a sus oyentes: «Este sistema está refutado y muerto, pero la *persona* que se halla detrás es irrefutable, a la persona es imposible matarla [...] Por ejemplo, Platón».[21] Y en su esbozo de historia de la filosofía antigua, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, afirma en el prólogo de 1879, dictado por Nietzsche a su madre, que «las teorías que hemos seleccionado son aquellas en las que con más fuerza resuena la personalidad del hombre que las ideó».[22] Esto significa que los sistemas, en realidad, no serían más que la planta que crece en un suelo fértil, y que lo verdaderamente importante es inferir las características de esa personalidad. Los grandes sistemas, aunque sean erróneos, nos llevan a los «grandes hombres», «un punto en sí absolutamente irrefutable».[23]

¿Se trata entonces de interpretar al filósofo a través del hombre, o más bien de abrirnos a la vida del propio filósofo que se *autointerpreta* en su propia filosofía? Éste sí que es un verdadero ejercicio hermenéutico. En *Humano, demasiado humano*, § 6, puntualiza aún más al decir que «poco a poco se me ha ido revelando lo que hasta ahora fue toda gran filosofía: a saber, la confesión de su autor y una especie de *memories* involuntarias e inadvertidas».[24] Y aplicándolo a él mismo, también podríamos decir que su filosofía es la confesión de sí mismo, la experiencia de su pensamiento, el experimento supremo de su propia vida. Un ejemplo: el principio explicativo de lo *apolíneo* y lo *dionisiaco*, que representa la matriz de toda su obra, también lo experimentó Nietzsche en sí mismo. Su ser interior, como lo más real de sí mismo, se transforma en apariencia, en máscara, cuando se vuelve hacia fuera, de tal manera que incluso sus propios escritos habría que considerarlos simplemente como superficie cognoscible, como una multiplicidad de máscaras que no nos permiten ver a simple vista lo que esconden. «Los hombres de pensar profundo se asemejan a comediantes en el trato con los demás, ya que para ser entendidos siempre tienen que simular

antes una superficie»,[25] decía en *Humano, demasiado humano*. Y precisamente por eso Nietzsche también creía en la necesidad de la máscara, porque «todo lo que es profundo ama la máscara [...] Todo espíritu profundo necesita una máscara: aún más, en torno a todo espíritu profundo crece constantemente una máscara, gracias a la interpretación constantemente falsa, es decir, superficial, de toda palabra, de todo paso, de toda señal de vida que él da».[26]

Esta forma de enmascaramiento que se da en la obra de Nietzsche, y que a veces constituye un *handicap* para su comprensión, es lo que explica las múltiples máscaras que utiliza. Las máscaras son el síntoma de las trasformaciones profundas. El ser verdadero es lo que se oculta detrás de toda apariencia, y cuanto más profundo, el paso atrás se hace más radical. Los pensamientos de Nietzsche hay que comprenderlos así: son sólo apariencia, superficie, que escoden esa otra realidad muda y abismal que constituye la experiencia profunda de cuya fuerza surgen como síntomas sus ideas. Y es que no se puede entender a Nietzsche sin tener en cuenta esa tensión dialéctica que se genera entre esos dos polos: la profundidad y la superficie, su vida interior y sus manifestaciones escritas, la enfermedad y la salud. En ese vaivén descubrimos mundos que se hunden y nuevos mundos que nacen, siempre nuevas experiencias y mundos intelectuales que nosotros sólo alcanzamos a comprender como la punta del iceberg, mientras que las experiencias fundamentales se ocultan sin que podamos llegar a las profundidades. Por eso no es tan importante descubrir en su filosofía una nueva visión del mundo, sino el *camino* que nos conduce directamente a ese mundo íntimo que constituye el fundamento oculto de toda la estructura arquitectónica exterior, pues no es tan significativa la obra en sí como el proceso que la genera. Pues bien, este camino es lo que Nietzsche denomina «el hilo conductor del cuerpo».

El hilo conductor del cuerpo: la fundamentación fisiológica de su filosofía

Esta forma de entender la relación entre su vida y su obra, es decir, entre su experiencia profunda y su pensamiento, exigía al mismo tiempo una fundamentación nueva que fuese más allá de los planteamientos meramente teóricos e inaugurase una manera distinta de pensar. La estrategia de Nietzsche, sobre todo en su última época, de buscar en el «hilo conductor del cuerpo» el

estatuto hermenéutico de su pensamiento, es bastante significativa. Al comienzo del *Zaratustra* se consagra de una forma solemne esta nueva vía o método del pensamiento: «En el pasado el alma miraba al cuerpo con desprecio. Y este desprecio era entonces la cosa más alta —quería el cuerpo manchado, horrible, hambriento—. Pensaba de tal manera que podría hacer huir al cuerpo y a la tierra»,[27] pero ahora el cuerpo es la «gran razón»,[28] «hace» el yo, no es por lo tanto el yo el que constituye la realidad. Esto significa que detrás del pensamiento, de las palabras y de los sentimientos está la sabiduría del cuerpo, el «sí-mismo» *(Selbst)*, que es la fuerza incesante que obedece a una razón oculta. La corporeidad es, por eso, uno de los aspectos fundamentales del sentido de la tierra, su raíz fundamental. La experiencia que hacemos del cuerpo como un elemento de vida es lo que permite que el filósofo sea algo productivamente abierto.

Así pues, para Nietzsche el origen de la filosofía y su fundamento se han de buscar en nuestra propia fisiología, y en concreto en ese «mundo íntimo» de fuerzas[29] y de síntomas de «un acontecer interior», que es la «voluntad de poder». En realidad, la intención de Nietzsche parece ser la de demostrar que todo pensamiento es, en el fondo, una sublimación de los instintos biológicos más primitivos, y que la experiencia que el hombre tiene del mundo es el producto de su organización fisiológica. «Me he preguntado con bastante frecuencia —dice en el prefacio de la *Gaya ciencia*— si la filosofía en general, a grandes rasgos, no ha sido hasta ahora más que una interpretación del cuerpo y un *malentendido del mismo*.»[30] Esta vía de fundamentación la vuelve a justificar en un texto retrospectivo de *Ecce Homo*, en el que hace alusión a la época de *Humano, demasiado humano:* «Me vi, con lástima, escuálido, famélico: justo las realidades eran lo que faltaba dentro de mi saber, y las "idealidades" ¡para qué diablos servían! —Una sed verdaderamente ardiente se apoderó de mí: a partir de ese momento no he cultivado nada más que fisiología, medicina y ciencias naturales».[31]

Podemos decir, entonces, sin muchos rodeos, que el hilo conductor del cuerpo es para Nietzsche el sello de autentificación de su obra, pues es el fundamento para la comprensión del ser humano y de la filosofía en particular. Se trata de poner de relieve las tensiones y fuerzas que subyacen a todo querer y obrar humano, pues el cuerpo constituye el centro del hombre, del que la conciencia es un producto secundario. La sabiduría más auténtica, por consiguiente, es la

sabiduría que emana del cuerpo, es la sabiduría que emana de la inmanente racionalidad de lo corporal, precisamente porque de ello surgen las fuerzas creadoras y evaluativas. Como el hilo de Ariadna, es una realidad «laberíntica» que nos sirve de guía, un conjunto de tendencias e impulsos que al final se aglutinarán bajo el signo de la «voluntad de poder». Para Nietzsche, por lo tanto, el cuerpo es el resultado de una tensión continua de seres dotados de una dinámica.

Desde este planteamiento experimental es como hay que entender la radicalidad de Nietzsche frente a la filosofía tradicional. Los modos con que la metafísica y la moral designan al «yo», sujeto, conciencia, razón, alma, son ahora referidos al cuerpo como instrumento y máscara del mismo. Dice Zaratustra: «instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas "espíritu", un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón. Dices "yo" y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tú no quieres creer —tu cuerpo y su gran razón—, ésa no dice yo, pero hace yo».[32] El cuerpo «hace», no «dice» la razón. La gran razón y el conjunto de instintos y pulsiones son un microcosmos rico en fuerzas que el hombre ignora. Esto quiere decir que detrás de los pensamientos y de los sentimientos, detrás de la filosofía de Nietzsche, está el cuerpo como la «gran sabiduría», puesto que es, en cuanto «creador», el que creó el valor, la voluntad, el placer y displacer, el espíritu. Los «despreciadores del cuerpo» son para Zaratustra los que son incapaces de «crear por encima de sí mismos» y no saben que para establecer ese «puente hacia el superhombre» es necesario recuperar el pleno sentido del poder, de la creatividad del cuerpo, es decir, «hay que aceptar el sensualismo, al menos como hipótesis regulativa, por no decir como principio heurístico».[33]

Esta *inversión* o reducción que propone como experiencia Zaratustra, ¿es una reducción materialista de toda actividad puramente espiritual a una actividad física, a los movimientos del organismo en su inmediatez biológica? Nietzsche toma el cuerpo como «hilo conductor», y es así como hay que entender esta reducción: en un sentido metódico, que tiene como principal objetivo rechazar aquellas pretensiones de simplicidad y unidad del espíritu a las que nos tenía acostumbrados la metafísica tradicional. «El fenómeno del *cuerpo* es el más rico, claro y comprensible de los fenómenos: se le debe reconocer el primer puesto en el plano del método, sin establecer nada sobre su significado último»,[34] puesto que «con el cuerpo como hilo conductor, se nos revela toda una extraordinaria

multiplicidad; es metódicamente correcto tomar el fenómeno *más rico*, mejor estudiable, como hilo conductor para la comprensión del más pobre».[35] De este modo, en cuanto que es una *pluralidad de fuerzas* en continuo movimiento, genera una pluralidad de perspectivas que permiten una interpretación del mundo más completa y abrir el camino hacia una manera de pensar no metafísica.

Así pues, el cuerpo se convierte en un fundamento radical, partiendo del cual el hombre evita y disipa la mirada de la trascendencia que favorece la proliferación de ideales decadentes. Y esto es así porque el cuerpo posee realmente los atributos que la metafísica reservaba al alma, es decir, el cuerpo piensa, elige, juzga, interpreta, crea valores, siente, imagina, de tal manera que todas las formaciones orgánicas participan del pensamiento, del sentimiento y de la voluntad. Todo ello lleva a Nietzsche a la conclusión de que «el cuerpo humano es un sistema mucho más perfecto que cualquier sistema de pensamiento o sentimiento, e incluso *muy superior a cualquier obra de arte*»,[36] pues en realidad cualquier actividad consciente del yo no representa más que imitaciones de las grandes actividades del cuerpo. Las funciones del espíritu no son más que «funciones orgánicas sublimadas»,[37] «comentarios más o menos fantásticos de un texto desconocido, quizá no conocible, pero presentido».[38] En realidad, sigue diciendo Nietzsche, «la credibilidad del cuerpo es el único fundamento según el cual se puede apreciar el *valor del pensamiento*. Aunque las cosas existiesen sólo en nuestro *pensamiento* y no en la realidad [...] ¡el cuerpo se demuestra *siempre menos* una ilusión!»[39]

Si Nietzsche toma como fundamento de su filosofía la vida en su sentido «corporal», las excitaciones y reacciones del sistema nervioso y muscular, y en general los instintos,[40] entonces su filosofía es un «reflejo» o un síntoma de la plenitud interior. En otros términos, los instintos son los que verdaderamente «filosofan», en cuanto que son los «órganos superiores»,[41] que constituyen el fundamento de toda actividad humana en general, tanto orgánica como intelectual. Hasta tal punto son determinantes que «pensar» es simplemente la forma en que se relacionan entre sí los instintos,[42] pues «todo instinto está ávido de dominio, y *como tal*, intenta filosofar».[43] En este sentido, Nietzsche llega a decir que las palabras son algo así como «un *teclado* para los instintos», y que los pensamientos son sus acordes.[44] No es extraño, por lo tanto, que se les conceda el privilegio de constituir un criterio de valor: «todo lo bueno es instinto»,[45] es

decir, todo aquello que potencia la vida en su creatividad. Ahora bien, puesto que el hombre es un quehacer, un devenir constante y en continuo proceso, debe hacer productivos los instintos, como si fuese el «jardinero» que cultiva las semillas de tal manera que éstas lleguen a ser tan fecundas como un frutal.[46]

¿Qué significa que los instintos filosofan? Los instintos filosofan, de la misma manera que son los «afectos» los que interpretan. Es decir, el hilo conductor del cuerpo nos muestra que no hay un «sujeto» o un «yo» abstracto que fundamente nuestros pensamientos y nuestras interpretaciones. Ese sujeto múltiple, en guerra continua contra sí mismo, es como un «ciempiés y cien tentáculos».[47] Para Nietzsche las fuerzas orgánicas, en cuanto conjunto de instintos y estímulos, deben convertirse en modelo para el hombre, contra todas aquellas «falsificaciones» realizadas por la tradición del pensamiento occidental. Querer reprimir los instintos significa entonces tratar de destruir al hombre mismo, puesto que la conciencia no es más que un producto de estados corpóreos. Cuando hablamos de ideas, de sensaciones, arte, en general, no estamos hablando más que de la adaptación del cuerpo a la realidad en función de la supervivencia. Por eso, uno de los aspectos fundamentales del artista y del filósofo es que debe vivir los propios instintos. Las pasiones y los instintos son instrumentos no sólo para conocer, sino para crear. De ahí que «todos los grandes hombres fueron grandes por la intensidad de sus afectos».[48]

Así pues, de nuevo el hilo conductor del cuerpo nos lleva a la experiencia de otra inversión: no es la conciencia la que constituye la unidad del organismo, puesto que ella es «el último y más tardío desarrollo de lo orgánico»[49] y, por lo tanto, lo más incompleto. La conciencia nace de la necesidad de comunicación, pertenece a la naturaleza comunitaria y gregaria del hombre, pero entre las funciones del instinto sobresale la de hacer de guía a la conciencia del filósofo. Y esto lo hace de una forma secreta y misteriosa, viéndose forzado por los hombres a discurrir por determinados caminos. «Detrás de toda lógica y de su aparente soberanía de movimientos se encuentran valoraciones o, hablando con mayor claridad, exigencias fisiológicas orientadas a conservar una determinada especie de vida.»[50] En este sentido, son los instintos inconscientes los que marcan el camino en una u otra dirección en el desarrollo del pensamiento de Nietzsche, pues toda actividad intelectual y todo nuestro conocimiento «surge de volver consciente lo que es inconsciente».[51] Luego, en el origen de cualquier pensamiento, lo mismo que en el origen del mismo lenguaje, hay siempre un

instinto o un movimiento fisiológico, que son los auténticamente inspiradores, ya que lo propio del instinto es tratar por todos los medios de dominar y, en cuanto tal, tratar de crear y generar algo nuevo.[52] Así pues, la conciencia filosófica es sólo una máscara de la inmediatez biológica, que pierde todos sus derechos en favor del cuerpo y sus impulsos.

Por eso Nietzsche piensa que la transmutación de los planos entre instintos y conciencia constituye el origen de la crisis de la cultura. ¿Por qué? Porque el instinto se convierte en un «instinto contra la vida», mientras que la conciencia y la razón, en una negación de la creatividad y de la vida. Aquí se encuentra el origen de la decadencia, pues «combatir los instintos [...] ésa es la fórmula de la *décadence:* mientras la vida *asciende* es felicidad igual a instinto».[53] Todo se invierte y la realidad cambia radicalmente su rostro: el pesimismo se convierte en optimismo, la razón suplanta a la naturaleza, el conocimiento al arte.

Esta perspectiva fisiológica se puede considerar también como una proyección de su filosofía experimental dionisiaca. Apolo y Dioniso son símbolos de la vida experimental, y no figuras metafísicas.[54] Estaríamos ante una radicalización en la que Nietzsche utiliza una cierta retórica fisiológica y una metafórica antimetafísica frente al romanticismo de su época de juventud como recurso estilístico. Así pues, podría decirse: lo apolíneo sería la expresión o la forma, la filosofía, de aquello que se vive de una forma intensa; lo dionisiaco, lo que expresa los aspectos fisiológicos del hombre no cuantificables, y tampoco sometidos a clasificación. Lo apolíneo no se refiere al elemento racional, sino que también corresponde a un instinto que da forma y selecciona los sentimientos y las imágenes dionisiacas. A través de los instintos apolíneo y dionisiaco se nos ofrece una sutil interpretación de cómo los instintos actúan y cómo, a través de ellos, se hace posible la sabiduría trágica. Es curioso observar que ya desde el principio ese soporte fisiológico aparece, aunque todavía desdibujado, mediante la condición de la *embriaguez (Rausch)*, el elemento que mejor representa el espíritu dionisiaco en cuanto que es «sentimiento de plenitud y de potenciación de la fuerza», ya que el poder creativo es el resultado de un excedente biológico. La embriaguez tiene que haber intensificado primero la excitabilidad de la máquina entera: en ese estado es como se transforman las cosas hasta el punto de convertirse en el reflejo de su fuerza y poder. Pero cuando habla Nietzsche de embriaguez en este contexto, no hay que entenderla como un mero fenómeno corporal, sino que quiere significar ante todo una experiencia somática *(leiblich)*

por excelencia. Heidegger ha llamado la atención, con gran acierto,[55] sobre la definición de la embriaguez como un *sentimiento*, de tal manera que vendría a ser el «modo como nosotros nos encontramos ante las cosas». Nos «sentimos» embriagados y transportados a otros mundos, al mismo tiempo que nos sentimos, conscientemente, como seres corporales, porque todo sentimiento es un «vivir corporalmente» de una u otra manera. Pero la embriaguez, en cuanto «acrecentamiento de fuerza», nos hace ir más allá de nosotros mismos y experimentarnos como más llenos, más traslúcidos; y en consecuencia, también hace que nos sintamos especialmente abiertos a todo.

La enfermedad o el dolor del cuerpo

Llegados a este punto, surge inmediatamente la pregunta: ¿qué ocurre entonces cundo el cuerpo del filósofo, como es el caso de Nietzsche, está enfermo? ¿El hilo conductor del cuerpo no nos obliga a poner en relación el estado fisiológico, precario y enfermizo de Nietzsche, el dolor del cuerpo, con su propia obra? Hay autores que afirman que sus escritos son la expresión viva de un convaleciente. En el prólogo a *Humano, demasiado humano*, de 1886, la primera obra que Nietzsche escribe después de haber dejado la universidad a causa de su enfermedad, nos da la clave para comprender lo que nos presenta como la nueva filosofía del «espíritu libre»: «Desde este aislamiento enfermizo, desde el desierto de estos años de aprendizaje, queda aún mucho trecho hasta esa inmensa seguridad y salud desbordante, que no puede prescindir de la enfermedad misma, como medio y anzuelo del conocimiento». Y un poco más adelante señala, como el signo de la «gran salud», «esa superabundancia que da al espíritu libre el privilegio peligroso de poder vivir a *título de experiencia* y de entregarse a las aventuras».[56]

Otro ejemplo. Con vehemencia confiesa en una carta de 1880 a Otto Eiser el carácter de los experimentos que lleva a cabo y cómo en realidad sus pensamientos se interpretan como *victorias* sobre el sufrimiento.

> Mi existencia es un peso terrible; ya me la habría quitado de encima si precisamente en semejante estado de sufrimiento y renuncia casi absoluta no hiciera las pruebas y los experimentos más instructivos en el ámbito espiritual y moral; esta alegría ávida de conocimiento me traslada a cimas donde yo

venzo sobre todo martirio y desesperación. En conjunto soy más feliz que nunca en la vida.[57]

Y, al escribir una carta de pésame a Paul Rée, pone el sufrimiento en primer plano: «Para mí, sufrimiento y renuncia pertenecen *a lo esencial*, y no, como en usted, a algo innecesario e irracional de la existencia».[58]

Nadie pone ya en cuestión que en Nietzsche la enfermedad fue un potente estimulante sobre todo para pensar, puesto que la enfermedad tiene la capacidad de «mostrar a través de la lente de aumento ciertos estados que son normales, pero que como normales no son bien visibles», es decir, algunos aspectos de la realidad que con ojos sanos no se pueden ver.[59] De la enfermedad se sale con más fuerza, «con la voluntad de preguntar en lo sucesivo más y de un modo más profundo, más estricto, más duro, más malvado, más silencioso de lo que jamás se ha preguntado hasta ahora sobre la tierra».[60] ¿Serán entonces los estados de excepción los que condicionen al filósofo? ¿Habrá que decir del filósofo lo que decía del artista, que «no parece posible ser artista y no estar enfermo»,[61] porque el filósofo, como el artista, sabe transformar y transfigurar en un elemento productivo y vital aquello que es enfermizo? Ese sentimiento productivo del sufrimiento, desde el punto de vista fisiológico, Nietzsche lo considera como algo consustancial a su filosofía, porque «el sufrimiento no es ningún argumento contra la vida»,[62] ya que en realidad es el cuerpo el que nos muestra el camino que el espíritu no ha sabido ver. En una carta a Nietzsche, Lou Salomé respondía a su peculiar estado de postración diciendo que «el dolor es la *vida misma*».[63] Y el propio Nietzsche así lo entendía, pues cada crisis que sufría era vivida como una conquista de sí mismo, pues no es cuestión de alcanzar la salud «antes de haberla merecido», es preciso saber estar a la escucha de lo que el cuerpo nos dice, pues habla del «sentido de la tierra».

¿Se puede decir entonces que la filosofía surge de nuestros sufrimientos y nuestras tensiones, de nuestros dolores y nuestras vicisitudes, de nuestras luchas y nuestras guerras? ¿Y que por eso no se puede ser nunca «objetivo» en el sentido tradicional de la palabra? Esa separación del vínculo objetivo con lo real abre a la capacidad creativa del hombre horizontes *infinitos* de pensamiento, que no podrán ser falsos porque seguirán siempre las dinámicas íntimas de las tensiones del cuerpo y de las pasiones, de los instintos y del querer. Nietzsche estaba convencido de que el dolor enseña la *gran sospecha* de que detrás de toda

afirmación tal vez no exista la conexión de un sujeto con un objeto, sino la expresión de una afirmación de sí mismo, de un dolor, de una enfermedad, de un incremento de vida, etc. ¿Entendió Nietzsche entonces su enfermedad como la fuente de su propia creatividad? ¿La índole de su pensamiento trágico no tiene que ver con el sufrimiento corporal vivido? «Para que exista el placer de crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, *tiene que existir* también eternamente el "tormento de la parturienta".»[64]

Nietzsche comprendió pronto que el dolor y la enfermedad es lo que «*hace más profundo*»[65] al hombre en general y al filósofo en particular; le hace descender a lo más recóndito de su ser, alejando de sí toda mediocridad, para resurgir como un hombre nuevo con más interrogantes y con la firme voluntad de profundizar más en las cosas. Se sale de ese abismo siempre con «sentidos más placenteros», con una especie de «segunda inocencia» más sutil, más peligrosa, más refinada, pero sobre todo con una «gran salud». Por eso, los escritos de Nietzsche son un reflejo de esa «gran salud», una prerrogativa de los que son capaces de soportar la enfermedad y de quererla en su provecho. Y es precisamente a esa «gran salud» a la que él mismo atribuye su propio pensamiento: «Y en lo que se refiere a mi larga enfermedad —dice en *Nietzsche contra Wagner*—, ¿no le debo indeciblemente mucho más que a mi salud? Le debo una salud superior, una salud tal ¡que se hace más fuerte por todo lo que no la mata! —*Le debo también mi filosofía* [...] ». [66] Y un poco más adelante confiesa de una manera rotunda que es precisamente el dolor el que «nos obliga a nosotros, los filósofos, a ascender a nuestra suprema profundidad».

Es en esa nueva salud «fuerte, ingeniosa, tenaz, atrevida, festiva», en la que Nietzsche había cifrado su tarea como filósofo experimental: «Desde la óptica del enfermo, elevar la vista hacia conceptos y valores *más sanos*, y luego, a la inversa, desde la plenitud y autoseguridad de la vida rica, bajar los ojos hasta el secreto trabajo del instinto de *décadence* —éste fue mi más largo ejercicio».[67] Y es que la salud no es para Nietzsche un mero estado, sino una experiencia vital interior que adopta como referencia paradigmática para dar un vuelco a las conceptualidades metafísicas y que en realidad afecta toda su visión del mundo. Nietzsche señala con frecuencia que determinada obra suya ha sido creada en determinado momento de su salud. En el contexto de la convalecencia después de una larga enfermedad, y en medio de la euforia que representa el haber vencido a la enfermedad, de esta experiencia surge la opuesta, la del

conocimiento sentido como alegría y desenfreno, al límite de la poesía y del canto, como un componente dionisiaco en una especie de experiencia filosófica, literaria y humana. Él, como dice Klossowski, «experimenta largamente esta concurrencia disolvente de las fuerzas somáticas y espirituales, y la vigila apasionadamente: cuanto más escucha al cuerpo, más desconfía de la persona que el cuerpo soporta».[68]

Un ejemplo de filosofía experimental asociado a los estados mórbidos es también el *nihilismo*. Es curioso observar cómo, al describir el progreso del nihilismo, Nietzsche narra su propia vida.[69] El nihilismo se considera como «un estado patológico *transitorio*»;[70] es un estado patológico porque la generalización del sinsentido representa realmente una enfermedad. Pero para salir de esa enfermedad se necesitan «fuerzas», y es posible que el hombre todavía no las tenga o que no sea capaz todavía de crear los medios necesarios para superarla. Esto significa que la superación del nihilismo se retrotrae, por lo mismo, en última instancia, a la «fuerza productiva» que todavía no tiene el empuje suficiente para trascender. De este modo, superar el nihilismo es *liberar la fuerza* que se encontraba reprimida y anulada por la enfermedad que padece la humanidad, pero además «la enfermedad puede ser ella misma un estimulante de vida: ¡solamente hay que ser bastante sano para este estimulante!» Y es que para Nietzsche «No es más que una cuestión de fuerza: poseer todos los rasgos mórbidos del siglo, pero compensarlos en el interior de una fuerza exuberante de construcción y restauración».[71]

Esa fuerza creativa que despliega Nietzsche, como resultado de haber superado determinados estados mórbidos, es lo que lo lleva a pensar que su filosofía es el resultado de alguien que ha superado una enfermedad. «Hay que preguntarse [...] si todo anhelo preferentemente estético o religioso no ha sido inspirado por la enfermedad», puesto que el encubrimiento de necesidades fisiológicas bajo el manto de lo objetivo, de lo ideal, de lo supraespiritual «va tan lejos que espanta»,[72] en la medida en que se convierte en «aquietamiento, medicina, liberación, elevación, extrañamiento de sí».[73] Y aquí aparece de nuevo ese resorte fundamental del espíritu dionisiaco y del pensador trágico que es el *Rausch*, la *embriaguez*, que proporciona un sentido de potencia y extrema la agudeza de los sentidos, y proporciona la capacidad para transformar las cosas, dándoles la impronta de plenitud y perfección, al mismo tiempo que intensifica la dinámica de los impulsos. Pero no es la embriaguez de «los que sufren por un

empobrecimiento de vida»,[74] sino «de los que sufren por la *sobreabundancia* de vida, que quieren un arte dionisiaco, así como una visión y aspecto trágico de la vida»; de los que experimentan de nuevo la salud con verdadera exaltación y miran la vida con más fuerza, con más plenitud, con más alegría; de los que miran las cosas con ojos nuevos y las transforman, de los que hacen las cosas más bellas.

Pero, al mismo tiempo, Nietzsche es consciente de que «esa soberbia espiritual y callada del que sufre, ese orgullo del elegido del sufrimiento, del "iniciado", del casi sacrificado, encuentra necesarias todas las formas de disfraz para protegerse del contacto de manos importunas y compasivas[...] El sufrimiento profundo vuelve aristócratas a los hombres, separa». Tal vez Nietzsche haya conseguido transfigurar el dolor en belleza, su obra apolínea en un manto de ilusión que oculta la esencia real de su sufrimiento. Sólo nos quedan los símbolos y las marcas, sus máscaras de pensamientos con el rictus risueño de sus interpretaciones. Y de nuevo Zaratustra nos enseña a comprender la naturaleza de un pensamiento experimental: «Espíritu es la vida que se saja a sí misma en vivo; con el propio tormento aumenta su propio saber. ¿Sabíais ya esto? [...] Vosotros conocéis sólo chispas del espíritu: ¡pero no veis el yunque que él es, ni la crueldad de su martillo!»[75]

Podemos concluir estas reflexiones diciendo que posiblemente la relación tan estrecha entre pensamiento y vida en la obra de Nietzsche sea uno de los activos más importantes de su filosofía, y tal vez uno de los referentes que mejor expliquen el carácter intempestivo de su obra y su continua actualidad. La presencia de Nietzsche en el mundo contemporáneo se explica no sólo por sus formulaciones teóricas o sus expresiones fuertes, a veces hirientes, sino por la personalidad que se enmascara detrás de sus obras, por la fuerza que quiebra el sentido de las palabras, por las luchas y las guerras que se ventilaron en lo más profundo de su espíritu. Hoy, a través de su obra y de su correspondencia, podemos aproximarnos un poco más a ese todavía desconocido y comprender en profundidad sus escritos, si somos capaces de sentir, como decía el propio Nietzsche, la sangre que corre por cada una de sus palabras y de sus pensamientos, o el aliento de sus frases. Zaratustra-Nietzsche siempre retorna de nuevo para enseñarnos la ligereza del espíritu que sabe reír, jugar y danzar. Pero eso sólo fue posible porque se conoció profundamente a sí mismo y convirtió toda su filosofía en el espejo de su mundo interior. En este sentido,

generalizó su alma hasta convertirla en el alma del mundo. Podemos decir entonces que todo su trabajo como pensador no fue más que una exploración del alma humana que trata de descubrir y experimentar en el abismo mundos desconocidos y posibilidades todavía no cumplidas. La luz del conocimiento, la luz de los pensamientos se produce sólo desde la incandescencia del alma.

III. La ambivalente experiencia de la nada metafísica y nihilismo en Nietzsche

Remedios Ávila Crespo*

Introducción: nihilismo y nada

Si la filosofía no desea renunciar a ser un instrumento válido para entender la realidad, debe hacerse cargo de los problemas que singularizan el tiempo en que ella desarrolla su labor. Y hay una cierta unanimidad en la consideración de que el nihilismo resume el carácter del tiempo en que vivimos, de sus males y de sus peligros. Pero el término *nihilismo* no tiene un único sentido y conviene aclarar su significado.

Me gustaría abordar este problema, no con la actitud neutra de un filólogo, ni con la interesada de un moralista, sino haciendo uso de una clave hermenéutica, a la manera de P. Ricoeur. Para decirlo brevemente, me parece que *nihilismo* es un término sobrecargado de sentido y creo que con él no sólo se designa al «más inquietante de todos los huéspedes», por usar las palabras de Nietzsche, sino que también se apunta a un ámbito positivo, que merece ser pensado y obliga a tomar algunas decisiones importantes. Por eso, propongo una lectura del nihilismo en clave simbólica, con la doble valencia que tiene el símbolo en Ricoeur: como algo susceptible de crítica, pero también de reconocimiento, de sospecha y de escucha, de deconstrucción y de reconstrucción.[1]

No hace mucho tiempo, el célebre autor de novelas de espionaje y antiguo espía John le Carré se hallaba en Londres promocionando la adaptación al cine de una de sus novelas (*El jardinero fiel*, F. Meirelles). En un encuentro con la prensa y a propósito de una pregunta sobre si añoraba sus años dedicados al espionaje, respondió que aquéllos fueron tiempos «extraordinarios y fascinantes», y añadió: «No creo que exista ningún centro secreto, sino que detrás de la última puerta, está el vacío».[2]

Quizás sea ésa la particular experiencia de la nada de un especialista en el arte de la escritura y el espionaje. En todo caso, después de esa experiencia, también

ella extraordinaria y fascinante, podría venir la filosofía. Eso parece indicar E. Jünger, que, en un escrito publicado con ocasión del 60° cumpleaños de Heidegger, escribe: «Quien menos conoce la época es quien no ha experimentado en sí el poder de la nada y no sucumbió a su tentación».[3] Y, en esa línea, la posición de Heidegger no admite dudas: «la piedra de toque más dura, pero también menos engañosa para probar el carácter genuino y el vigor de un filósofo, está en si él experimenta en el ser del ente, al punto y a fondo, la cercanía de la nada. Aquel a quien esta experiencia le esté vedada quedará definitivamente y sin esperanza fuera de la filosofía».[4] Pero no sólo Heidegger. También Nietzsche había señalado algo parecido en un fragmento del 10 de junio de 1887: «Pensemos ahora esta idea en su forma más terrible: la existencia tal cual es sin sentido y sin finalidad, pero volviendo constantemente de una manera inevitable, sin desenlace en la nada: "el eterno retorno". Ésta es la forma extrema del nihilismo: ¡la nada (el sinsentido) eterna!»[5]

El interés por la nada y por el nihilismo —problemas que no hay que confundir— prolonga una doble tradición filosófica.[6] Por una parte, la más cercana, partía de Jacobi, que, en una carta dirigida a Fichte en marzo de 1799 y publicada el otoño de ese mismo año, acusaba al idealismo de ser un «nihilismo» y concedía por primera vez a ese término un valor filosófico. El término gozaría muy pronto de gran popularidad en todo el siglo XIX gracias a escritores como Tolstói, Dostoievski, Turguénev, Chéjov, etc. Y en esos orígenes filosófico-literarios hay que buscar el carácter negativo y crítico del término *nihilismo*. Pero es en otra tradición, más lejana, donde hay que buscar una acepción más positiva y, sobre todo, el interés por el problema de la nada. Se trata de una tradición de gran calado filosófico que desde Gorgias, pasando por Scoto Erígena, Eckhart, Dionisio Areopagita, Juan de la Cruz, J. Böhme, Angelus Silesius, Leonardo da Vinci y Francisco Sánchez, llega hasta Schelling. En medio de todo esto hay una interrogación que ha constituido uno de los núcleos de la filosofía: «¿Por qué hay algo más bien que nada? [...] Pues la nada es más simple y más fácil que cualquier cosa», pregunta Leibniz en el parágrafo 7 de *Los principios de la naturaleza y de la gracia*.

«¿Y por qué no la nada?», podríamos preguntar nosotros, alterando la famosa pregunta de Leibniz. En filosofía, la crítica y el rechazo del nihilismo son compatibles con una reivindicación de la nada. Así lo atestigua el pensamiento de Heidegger, para quien el nihilismo consiste no sólo en el olvido del ser, sino

también en «no tomar suficientemente en serio el problema de la nada». Esta atención a la nada, y a la angustia que la revela, justifica las preguntas de Zizek:

> ¿Qué ocurre si resulta que estamos efectivamente «arrojados» en este mundo, que nunca nos sentimos del todo como en casa, que siempre estamos en él «dislocados», y qué si resulta que esta dislocación es nuestra condición constitutiva, primordial, el horizonte mismo de nuestro ser? ¿Qué ocurre si resulta que no hay ningún «hogar» anterior del cual hemos sido arrojados a este mundo, que esta mismísima dislocación fundamenta la apertura extática del hombre al mundo?[7]

Pero ya advirtió Heidegger que sólo el valor para la angustia garantiza «la misteriosa posibilidad de la experiencia del ser»,[8] de la filosofía.

«¿Y por qué no la nada?», preguntamos de nuevo. Una pregunta así, como advierte Heidegger, parece una pregunta inútil, que sobrepasa los límites de la lógica y del sentido común. Pero ¿y si, como señala Nietzsche, nuestra vida tuviera la misma estabilidad de algo que se asienta sobre «el lomo de un tigre»?[9] Es verdad, «¿qué sabe el hombre de sí mismo?»¿No corresponde el *horror vacui* al abismo que nos mantiene? ¿No es la angustia la respuesta a la llamada de la nada? Y, en ese caso, ¿por qué no hacerle frente, por qué no escuchar su llamada, por qué no interrogarla? Quizá el peor nihilismo no consista más que en negarse a ver, a escuchar, a aprender… Al menos así lo entendieron Nietzsche y Heidegger.

Es verdad que hay en cada uno de ellos una forma particular de entender el nihilismo. Para Nietzsche consiste básicamente en el colapso de nuestros grandes valores e ideales. Se trata de un término complejo que designa tanto el diagnóstico referido a una época que experimenta las convulsiones propias del «final» de una etapa, como la terapia propuesta para «el inicio» de una nueva andadura. El nihilismo es el estadio final de una etapa de oscurecimiento progresivo de sentido que resume la sentencia «Dios ha muerto» y que sólo podrá ser superado por un movimiento de mayor intensidad y de distinto signo. En cambio, Heidegger considera que eso no es todo, que eso es sólo una parte de la historia: la última parte, el episodio final que la culmina. La reducción del ser al valor por parte de Nietzsche no es sino la consecuencia de un olvido, el olvido del ser, un olvido que consiste también en no tomar suficientemente en serio el problema de la nada. Y es que una cosa y otra, ser y nada, se evocan

mutuamente: «La Nada del ente sigue al Ser del ente como la noche al día. ¡Cómo podríamos en absoluto ver y experimentar el día como día, si no existiera la noche!»[10] Según Heidegger, Nietzsche tiene una concepción nihilista del nihilismo; por eso no lo supera, por eso, aunque acierte plenamente en el diagnóstico, es incapaz de ofrecer una salida. Pero ¿realmente es eso todo? ¿No hay también en Nietzsche un interés profundo por el problema de la nada? ¿No supone el pensamiento del eterno retorno un desafío y un esfuerzo por hacerse cargo del mismo abismo que la angustia referida por Heidegger describe?

Tomando como referencia la crítica de Heidegger a Nietzsche, propongo una triple consideración. En primer lugar, investigar la esencia del nihilismo. En segundo lugar, responder a la pregunta sobre su relación con la metafísica. Finalmente, examinar si hay en Nietzsche una valoración positiva de algunos aspectos primera y aparentemente negativos —el nihilismo y, sobre todo, la nada —. Comencemos, pues, por el principio.

Esencia y origen del nihilismo

La filosofía de Nietzsche se entiende mucho mejor como respuesta a la de Schopenhauer. Este último hace del sufrimiento el elemento clave en torno al cual gira su pensamiento. El dolor es, en primer lugar, un *dato fundamental* (la cosa mejor repartida del mundo). Es también el *medio* en el que se patentiza una verdad (el mundo no merece nuestro apego). Finalmente, se trata de un *hilo conductor* que hace posible la filosofía (no hay reflexión sin dolor) y conduce tanto al reconocimiento de la importancia del cuerpo y de la esencia del mundo (uno y otro son «voluntad»), como a una forma de vida nueva y liberadora (negación de la voluntad de vivir). Además, Schopenhauer mantiene que todo lo que existe está marcado por el estigma del dolor, y que la pregunta «¿por qué es el mundo y no más bien la nada?» no tiene respuesta posible.[11]

Si, como sostiene Nietzsche, un nihilista es alguien que piensa que el mundo tal como es no debería existir y que el mundo tal como debería ser no existe,[12] Schopenhauer cumple todos los requisitos para serlo: el mundo, contemplado bajo la óptica del dolor, no merece nuestro apego, y no hay ningún «otro mundo» que pueda resarcirnos del sufrimiento padecido en éste, el único mundo. De manera que sólo contempla una salida: la negación budista de la voluntad, su reducción a la nada. Eso hace de su filosofía una filosofía nihilista, y

de su nihilismo un nihilismo pasivo.

Por su parte, Nietzsche ensaya otra salida. Como Schopenhauer, reconoce en el dolor un dato fundamental; pero considera que, aunque el sufrimiento sea una experiencia *sentida* por todos los hombres, no es *evaluada* del mismo modo por todos ellos.[13] Nietzsche separa dos consideraciones que Schopenhauer mantenía unidas: una cosa es el problema del dolor y otra muy distinta la pregunta sobre el valor de la vida. La segunda entraña una objeción, una reserva, un reparo, una prevención contra la vida, mientras que la primera constata un hecho, reconoce una verdad. Es cierto que algo tienen en común una y otra: las dos son pesimistas. Pero el pesimismo que Nietzsche suscribe es muy distinto del que surge de las dos consideraciones unidas causalmente.

Para mostrar eso, conviene examinar las tres formas en que se presenta el nihilismo en la reflexión nietzscheana: *1)* como diagnóstico de su tiempo; *2)* en relación con el cristianismo, y *3)* en relación con la creencia en las categorías de la razón. Cada una de esas formas remite para su mejor comprensión a la siguiente y coincide con tres aspectos clave y sucesivos de su pensamiento: crítica de la cultura, genealogía de la moral y psicología de la metafísica.

Nihilismo como diagnóstico de una época

Con el término *nihilismo* resume Nietzsche el diagnóstico de su época. Así lo expresa en un conocido fragmento en el que, además, adelanta una especie de profecía sobre el tiempo que vendrá:

> Lo que voy a relatar es la historia de los dos siglos que se aproximan. Y describo lo que viene, lo que no tiene más remedio que venir: la irrupción del nihilismo [...] Nuestra cultura europea se agita desde hace largo tiempo bajo una presión angustiosa que crece cada diez años, como si quisiera desencadenar una catástrofe: inquieta, violenta, arrebatada, semejante a un torrente que quiere llegar al término de su carrera, que ya no reflexiona, que tiene miedo de reflexionar.[14]

Nietzsche compara la cultura europea de su tiempo con «un torrente»: agitada, angustiosa, convulsa, a punto de «desencadenar una catástrofe». Sin asidero, salvaje, sin valores. De ahí su conocida definición del nihilismo:

«Nihilismo: falta la meta, falta la respuesta al "¿por qué?" ¿Qué significa nihilismo? Que los valores supremos han perdido su crédito».[15] Y este proceso final de desgaste y de debilitación es resultado de la decadencia. Asegura también conocer bien el nihilismo porque él mismo ha sido presa suya y porque ha conseguido dejarlo atrás: «sólo tardíamente se tiene el valor de reconocer lo que ya se sabe. Que yo he sido hasta aquí fundamentalmente un nihilista, hace muy poco tiempo que me lo he confesado».[16] Y se refiere a sí mismo como «el primer nihilista perfecto de Europa, que ya ha superado el nihilismo, dejándolo tras de sí, por debajo de sí, fuera de sí».[17] Pero sostiene que la llegada del nihilismo es necesaria para poder comprender el verdadero valor de los valores que lo han hecho posible. Es necesario atravesar ese desierto para poder alguna vez oponerle su verdadero antídoto: la voluntad de poder entendida como «transvaloración de todos los valores».[18]

La relación del nihilismo con los valores cristianos

Pero ¿de dónde procede este nihilismo que «está a la puerta», «el más inquietante de todos los huéspedes»? Nietzsche señala ocho lugares en los que el nihilismo se origina:[19] *1)* en la interpretación cristiano-moral; *2)* en la caída del cristianismo, que, por veracidad, reconoce que «todo es falso» donde antes sostenía que «Dios es la verdad»; *3)* en el escepticismo moral, que sostiene que «todo carece de sentido» y que existe antagonismo entre «verdad», «bondad» y «belleza»; *4)* en los sistemas socialistas y positivistas, que suscriben todavía valores cristianos; *5)* en las ciencias naturales, en las que el hombre ha pasado desde el centro a la periferia; *6)* en las ideas políticas y económicas; *7)* en el historicismo, y *8)* en el arte, como romanticismo. Y considera que los cinco últimos son resultado de los anteriores *(La genealogía de la moral)*.[20] Así, pues, consideraremos los restantes, comenzando por los dos primeros, que plantean una interesante paradoja: el nihilismo se origina tanto en la interpretación cristiana como en el derrumbe de los valores cristianos.

En un primer momento Nietzsche asocia el nihilismo al colapso de los valores cristianos. Es lo que el «insensato» del parágrafo 125 de *La gaya ciencia* resume en la sentencia «Dios ha muerto». Un acontecimiento capaz de dividir en dos la historia de la humanidad y de situarla ante una decisión fundamental y definitiva, en la que juega un importante papel el problema de la nada. Allí

Nietzsche se refiere a la nada, identificándola con el vacío, con la ausencia de coordenadas. Tras anunciar que Dios ha muerto, el insensato formula una serie de interrogaciones que ponen de manifiesto el estado en el que ha quedado la humanidad: «¿No caemos sin cesar? ¿Hacia delante, hacia atrás, de lado, de todos lados? ¿Todavía hay un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una *nada infinita*? ¿No nos persigue con su hálito el *vacío?*» Y lo mismo cabe decir del parágrafo 343, en el que se describe este tiempo de «demoliciones, destrucciones y caídas», de una «enorme lógica de terror» y de «unas *sombras* y una *oscuridad* que no tuvieron quizá paralelo en la historia».[21] La muerte de Dios, el derrumbe de todos los valores y de los ideales, conduce a una crisis como nunca hubo otra y parece ser el origen de esa situación de nihilismo en que se encuentra Europa. Una vez que se reconoce la falta de respaldo de nuestros ideales más sublimes, si todo es abismo, si el vacío nos envuelve, erramos «a través de una nada infinita». Pero entonces también se produce un cambio desde el plano ontológico al axiológico: esa «nada infinita» se interpreta como una falta de valor. De manera que, si «Dios ha muerto», entonces parece que se impone una conclusión: «la vida no vale nada».

Es ahí donde se ve la función que cumplió el cristianismo. Nietzsche ve en él el gran *antídoto*[22] contra el nihilismo teórico (todo es falso) y práctico (todo está permitido). Y reconoce las ventajas que ofrece la hipótesis cristiano-moral: presta al hombre un valor absoluto en el torrente del devenir y perecer; sirve a los abogados de Dios en la medida en que hace aparecer el mal como pleno de sentido; considera que el hombre posee un saber especial en materia de valores absolutos; evita el autodesprecio, y es un medio de conservación.

El final de *La genealogía de la moral* abunda en estas consideraciones. Allí se identifica la verdadera enfermedad del hombre: «la ausencia de sentido», «el *vacío* inmenso», «la falta de respuesta a la pregunta "¿para qué sufrir?"» A todo ello respondía el ideal ascético y, en última instancia, la interpretación cristiano-moral de la existencia. En ese ideal el peligro supremo de la voluntad, el profundo *horror vacui*, encontraba un eficaz antídoto. La voluntad misma estaba salvada. Aunque sólo se tratara de una voluntad de nada... Y esto último conviene subrayarlo, pues no hay que olvidar dónde se origina la interpretación ofrecida por el ideal ascético: en la culpa, en el miedo a la felicidad y a la belleza, en la voluntad de vida y de salud de una vida que degenera. El ideal que busca en un «más allá» la compensación del sufrimiento es un ideal nihilista: que viene de

una nada (el horror al vacío) y va hacia otra (el «más allá»). Y ahora, desde esa consideración, el cristianismo ofrece otro perfil: no es sólo el origen del nihilismo, sino también el resultado de una forma (nihilista) de entender el mundo.

Cuando el cristianismo vuelve sobre sí el ideal de veracidad que hizo suyo, entonces reconoce su mentira y «deja ver» el abismo sin fondo que disimulaba su ideal; entonces permite contemplar la nada, el vacío, el absurdo y el sinsentido que quiso combatir mediante la proyección de otro mundo más allá de este mundo. Así se entiende la doble consideración nietzscheana: el nihilismo se origina tanto en la interpretación cristiano-moral de la existencia como en la caída de los valores cristianos.

Aquel condicional de «si Dios ha muerto, la vida no vale nada», que recuerda el de Dostoievski, «si Dios no existe, todo está permitido», puede ahora contemplarse bajo otra luz. La consideración de que «la vida no vale nada» es, más que el resultado de la muerte de Dios, la condición de su invención. Y más aún, ese aserto resume el más importante *consensus sapientium* desde Sócrates hasta Schopenhauer. Lo cual significa que el nihilismo es un fenómeno que se aviene perfectamente con el cristianismo, pero que lo desborda. El cristianismo es nihilismo, pero éste es un concepto más amplio que aquél, al cual incluye. Y lo que, según Nietzsche, expresa el cristianismo es un pesimismo de la debilidad, una constitución fisiológica débil, una profunda decadencia interior.

La relación del nihilismo con la creencia en las categorías de la razón

Si el cristianismo no es «lo último», entonces ¿de dónde procede la forma de valorar cristiano-moral? ¿Qué condiciones dan cuenta de ella? ¿Qué cosa es más originaria que el Dios cristiano y es también la condición de posibilidad de la creencia en Él?

Hay una tercera forma de nihilismo más radical aún que el cristianismo. Para entenderla conviene recordar el tercero de los elementos en que, según Nietzsche, se origina el nihilismo: el escepticismo moral, el colapso de los valores supremos (verdad, bondad, belleza), o, como señala en otro lugar, la desconfianza ante las categorías con arreglo a las cuales juzgamos la vida (unidad, fin, verdad). Esta consideración marca el paso que va desde la

genealogía del cristianismo a la «psicología de la metafísica».

Nietzsche advierte que el nihilismo como «estado psicológico» aparecerá «cuando hayamos buscado un sentido a todo lo que pasa que no se encuentra en lo que pasa: de manera que el que busca acaba por abatirse. El nihilismo es, entonces, el conocimiento de un largo *despilfarro* de fuerzas, la tortura que ocasiona este "en vano", la incertidumbre [...]». El nihilismo es vivido como decepción ante un pretendido «fin» del devenir, ante una supuesta «unidad del todo» y ante una presunta «verdad».[23] Todas las categorías: causalidad, finalidad, unidad, verdad, ser... gracias a las cuales tiene valor el mundo se hunden.

Nietzsche concluye que «la creencia en las categorías de la razón es la causa del nihilismo». Y entonces, como en el caso del cristianismo, también aquí las categorías que «ofrecen sentido» al mundo son interpretadas como aquello que disimula su originaria falta de sentido. De manera que el nihilismo es, por un lado, *resultado* del derrumbe de las categorías; pero, por otro, causa de la creencia en tales categorías. Pero se trata de una creencia más originaria que la creencia en el Dios cristiano-moral, que no es sino su resultado. Estas categorías que constituyen nuestra sintaxis y posibilitan nuestro lenguaje —«sujeto/predicado», «sustantivo», «adjetivo», «verbo», etc.— son equivalentes a las categorías de sustancia, accidente, devenir, etc. Y Nietzsche se remonta con ellas más allá del cristianismo, reconociendo que ya con los eleatas y su concepción del ser se introducen subrepticiamente en filosofía prejuicios meramente lingüísticos.

En este punto, el capítulo del *Crepúsculo de los ídolos* titulado «La razón en la filosofía» resulta especialmente clarificador en lo que respecta a la psicología de la metafísica y a la relación entre metafísica y nihilismo. Después de denunciar la intolerancia respecto del devenir por parte de la filosofía y su confusión de los conceptos supremos con los más vacíos, Nietzsche se refiere a los prejuicios gramaticales que condicionan nuestro modo de ver el mundo. Así como, en lo que respecta a los movimientos de las constelaciones, el error tiene como abogado nuestro ojo, en el caso de la metafísica el error tiene como abogado nuestro lenguaje. Y considera que los presupuestos básicos de la metafísica del lenguaje son los mismos que los de la razón: la voluntad, el yo, la sustancia. Así se crea el concepto «cosa». El *ser* es «introducido subrepticiamente» en todas partes como causa. La voluntad es considerada como una causa que produce

efectos. El concepto de ser y el de Dios mismo tienen en su favor cada palabra, cada frase que nosotros pronunciamos: «Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática».[24]

Y Nietzsche resume en cuatro puntos su propia posición: *a)* las razones por las que este mundo ha sido calificado de aparente justifican, por el contrario, su realidad; *b)* los signos distintivos del «ser verdadero» coinciden con los de la «nada»; *c)* inventar fábulas acerca de otro supuesto y verdadero mundo no tiene sentido, a no ser que nos mueva el instinto de calumnia y el *espíritu de la venganza* contra la vida, y *d)* dividir el mundo en dos, uno verdadero y otro aparente, es síntoma de la *décadence*, un síntoma de vida descendente.

Todas estas consideraciones conducen al reconocimiento de que la metafísica es nihilismo. Toda metafísica es nihilismo. Y ella parece estar relacionada con una constitución fisiológica débil y decadente. Pero, primero, si toda metafísica es nihilismo, ¿es todo nihilismo metafísica? Y, en segundo lugar, ¿qué relación existe entre metafísica y decadencia?

Metafísica, nihilismo y decadencia

Un conocido capítulo del *Crepúsculo de los ídolos*, «Cómo el mundo verdadero acabó convirtiéndose en una fábula», da respuesta a la primera pregunta. Nietzsche ofrece allí un sorprendente y agudo resumen de la historia de la filosofía, tomando como hilo conductor la relación entre el mundo verdadero y el mundo aparente.

El *platonismo*, primer estadio de esa historia, sostiene que el mundo verdadero es *asequible al sabio*, al virtuoso. Un segundo momento viene dado por el *cristianismo*, para el que el mundo verdadero no está dado, pero sí prometido al hombre bueno. Un grado más en este desarrollo lo representa la *filosofía kantiana*, donde el mundo verdadero ya no es ni asequible ni prometido, sino únicamente *pensado:* se trata de un consuelo, de una obligación, de un imperativo. El cuarto estadio, representado por el *positivismo*, considera que aquel mundo verdadero inalcanzado se vuelve también *desconocido*. Y algo desconocido no puede obligar ya a nada. Un paso más en esta línea conduce a su eliminación a causa de su inutilidad. La Idea es sencillamente *refutada*. Con tal refutación coincide el regreso del buen sentido y de la jovialidad. Es el momento del *espíritu libre*. Finalmente, con la llegada de

Zaratustra no sólo se elimina y se rechaza el mundo verdadero: el mundo aparente es también eliminado.

Este breve resumen de la historia de la metafísica identifica sus fases sucesivas con las formas sucesivas del nihilismo. Pero la última fase, siendo nihilista, no es, sin embargo, metafísica. De lo que se sigue que, aunque toda metafísica es nihilismo, no todo nihilismo es metafísica (caso del nihilismo activo que anuncia Zaratustra).

Por otra parte, Nietzsche advierte que la metafísica no es una disposición natural (Kant) ni una necesidad universal (Schopenhauer), sino una cuestión sintomática. Ahora bien, ¿de qué es síntoma? Esto nos lleva a la consideración del segundo problema apuntado: la relación entre metafísica y decadencia. El capítulo del *Crepúsculo* titulado «El problema de Sócrates» aborda el problema del valor de la vida y destaca aquel *consensus sapientium*, aquello en lo que todos los filósofos, desde Sócrates hasta Schopenhauer, se han mostrado de acuerdo. A juicio de Nietzsche, todos coinciden en esta sentencia respecto de la vida: *no vale nada*... «El mismo tono lleno de duda, lleno de melancolía, de cansancio de la vida, de oposición a la vida.»[25] Este consenso podría ser indicativo de su verdad, pero, según Nietzsche, lo que realmente prueba es otra cosa: muestra sólo un estado de ánimo y un estado de salud. Todos esos sabios cansados de vivir son *décadents*, y su acuerdo no prueba que tuvieran razón, sino que entre ellos había una coincidencia fisiológica que les hizo *tener que* adoptar la misma actitud negativa frente a la vida.

Así pues, los juicios de valor sobre la vida que la metafísica supone no tienen ningún valor (de verdad o falsedad), únicamente funcionan como *síntomas:* dicen algo no de la vida, sino del que los sostiene. Y el hecho de que por parte de un filósofo se vea un problema en el valor de la vida no deja de ser un reparo contra él, una objeción contra su sabiduría.[26] Una condena de la vida por parte del viviente no es más que un síntoma de una especie determinada de vida. No se trata de discutir si tal condena es justa o injusta. No se entra, no se puede entrar en esa discusión: «sería necesario estar situado fuera de la vida y, por otra parte, conocerla tan bien como uno, como muchos, como todos los que han vivido para que nos fuera lícito tocar el problema del *valor* de la vida».[27] El valor de la vida no puede ser tasado. Y Nietzsche parece haber llegado aquí a un punto inamovible, indiscutible de su filosofía. A un elemento que podríamos llamar trascendental: la vida es lo último, la condición de posibilidad de todos los

valores, pero ella misma no puede ser valorada. Está más allá del bien y del mal. Cuando, por parte de un viviente, la vida es despreciada, también ahí se manifiesta un tipo de vida, pero una vida descendente, degradada, extenuada («Y eso que vale para la vida, probablemente vale también para la muerte», Juan Soriano).

A partir de aquí puede establecerse un balance provisional: 1) por lo que respecta a la relación entre nihilismo y metafísica, Nietzsche sostiene que toda metafísica es nihilismo, pero no todo nihilismo es metafísica. Y *2)* hay una estrecha relación entre metafísica y decadencia: ésta es el origen de aquélla. Pero ¿qué relación hay entre nihilismo y decadencia?

Las tres formas de nihilismo que hemos señalado —diagnóstico de una época, resultado de los valores cristianos y de su caída, creencia en las categorías— conducen a la misma consideración: la estrecha vinculación del nihilismo con una constitución fisiológica débil, decadente. Pero ¿en qué consiste la decadencia? Para abordar este problema conviene comenzar recordando lo que Nietzsche sostiene a propósito del pesimismo: el pesimismo es «la preformación del nihilismo».[28]

Pero Nietzsche distingue entre un «pesimismo de la fortaleza» y un «pesimismo como decadencia», o pesimismo de la debilidad.[29] Puesto que el pesimismo puede ser síntoma tanto de fortaleza como de debilidad, no puede ser un criterio último. En un fragmento escrito en la primavera del 88, dice Nietzsche:

> Recientemente se han cometido muchos abusos con el empleo de una palabra de sentido relativo y en el fondo insuficiente; por todas partes se habla de «pesimismo»; se discute en torno a la cuestión a la que hay que dar solución, la cuestión de quién tiene más derecho: si el pesimismo o el optimismo. No se ha comprendido lo que, sin embargo, es palpable: que el pesimismo no es un problema, sino un síntoma; y que esta palabra debía ser remplazada por la de «nihilismo»; que la cuestión sobre si el no ser es mejor que el ser es ya de por sí una enfermedad, un indicio de decadencia, una idiosincrasia. El movimiento nihilista es la mera expresión de una decadencia fisiológica.[30]

De manera que el nihilismo no es la causa, sino «la lógica» de la decadencia.[31]

Pero ¿qué es la decadencia? Todos los caminos nos han conducido hasta ella; así que conviene preguntar en qué consiste, cuáles son sus signos distintivos,

cómo hay que valorarla, cómo afrontarla.

Si el nihilismo es la lógica de la decadencia, esta última es la «causa remota» del nihilismo. Cuando Nietzsche reflexiona sobre las causas de este último, encuentra la «falta de la especie superior»; entonces, la «existencia entera se vulgariza».[32] Eso es la decadencia: un proceso de desgaste, pero un proceso *natural* y, en ese sentido, se trata de un proceso necesario que forma parte de la dinámica de la vida: «La defección, la descomposición, el perecimiento, no tienen nada de censurables en sí mismos; no son más que la consecuencia necesaria de la vida, del crecimiento vital. El fenómeno de la decadencia es tan necesario como el del florecimiento y progreso de la vida», y no se puede admitir que pueda haber circunstancias en las que tales cosas no existan. «Esto es condenar la vida. Una sociedad no es libre de conservarse joven [...] No se puede suprimir la caducidad por medio de instituciones. Ni la enfermedad. Ni el vicio».[33] Por eso, «la decadencia no es algo que se tenga que combatir; es absolutamente necesaria y propia de toda época. Lo que hay que combatir con todas nuestras fuerzas es el contagio a las partes sanas del organismo».[34]

Esta reflexión ofrece una particular perspectiva sobre la moralidad y también sobre la salud y la enfermedad. Por lo que respecta a la primera, Nietzsche sostiene que toda lucha moral contra la enfermedad es una ingenuidad,[35] que es inútil el esfuerzo por combatir la enfermedad mediante la moralización.[36] Por lo que respecta a la segunda, señala que

> salud y enfermedad no son nada fundamentalmente distinto, no hay que hacer de ellas entidades distintas que se disputan el organismo vivo y lo convierten en campo de batalla. En realidad, no hay entre estas dos maneras de ser más que diferencias de grado; la exageración, la desproporción, la falta de armonía de los fenómenos normales es lo que constituye el estado morboso.[37]

Lo que, sin embargo, resulta extraño es que los agotados hayan sido confundidos muchas veces con los mejores; y los más fuertes, con los más nocivos.[38] Y Nietzsche resume así su enseñanza:

> He tenido la fortuna, después de años pasados en la confusión, de haber vuelto a encontrar el camino que conduce a un «sí» y a un «no». Yo enseño a decir «no» contra todo aquello que nos debilita, contra todo aquello que nos

> agota. Yo enseño a decir «sí» frente a todo lo que fortalece, lo que acumula fuerzas y justifica el sentimiento de vigor [...] Una larga reflexión sobre la fisiología del agotamiento me obligó a proponer la cuestión: ¿hasta dónde los juicios de los agotados han penetrado en el mundo de los valores?[39]

¿Hasta dónde, pues, ha constituido el nihilismo el destino de la historia de la humanidad? Y, en todo caso, ¿cabría la posibilidad de una forma distinta de nihilismo que apunte a su vez a una nueva y distinta valoración de la nada?

El nihilismo como forma divina de pensar

Ya hemos visto cómo Nietzsche propone sustituir el término «pesimismo» por el de «nihilismo». Pero, si había distinguido dos formas de pesimismo (un pesimismo de la debilidad y otro de la fortaleza), lo mismo ha de ocurrir con el nihilismo. En efecto, frente al nihilismo que expresa la «lógica de la decadencia» hay otro nihilismo que evoca una fuerza superior, una sobreplenitud de vida y de poder. Estas dos formas de nihilismo coinciden con otras tantas de valorar la nada y permiten enlazar el planteamiento de Nietzsche con la segunda de las dos tradiciones que han sido ya apuntadas.

En un fragmento que corresponde a la primavera de 1884 encontramos una interesante reflexión: «El pesimismo europeo está aún en su comienzo: no tiene aún aquella terrible y ansiosa fijeza de mirada en que se refleja la nada, como la tuvo un tiempo en la India».[40] Creo que es importante subrayar esta consideración de la nada, pues anticipa en buena medida la de Heidegger y, sobre todo, difiere mucho de aquella otra que en el *Crepúsculo de los ídolos* la equiparaba al ser, al «último humo de la realidad que se evapora». Esta consideración de la nada, esta atención al vacío, ya sin horror, apunta hacia una filosofía trágica, que Nietzsche oponía a la cultura de su tiempo y, muy especialmente, al romanticismo.

En esto consiste el «nihilismo perfecto» al que Nietzsche se refiere: en la capacidad de contemplar esa nada sin perecer por ello, en un pesimismo trágico, que Nietzsche oponía al pesimismo romántico.

> El ojo del nihilista idealiza en el sentido de la fealdad, es infiel a lo que conserva en su memoria; permite a sus recuerdos que caigan y se deshojen;

> no los protege contra esas pálidas decoloraciones que la debilidad extiende sobre las cosas lejanas y pasadas. Y lo que no hace consigo mismo no lo hace tampoco con todo el pasado de los hombres: deja que éste caiga.[41]

Frente al nihilismo perfecto, el incompleto (o imperfecto) se caracteriza porque, teniendo conciencia de esa nada, vive todavía apoyado en viejos valores;[42] el nihilismo perfecto, o «nihilismo extremo», supone «que no hay verdad alguna, que no hay cualidad alguna absoluta en las cosas, que no hay cosa en sí».[43] Este nihilismo es considerado el «ideal de la suprema potencia del espíritu, de la vida más exuberante, en parte destructiva y en parte irónica»,[44] y es también un referente para medir nuestro valor: «la medida de nuestra fuerza radica en cómo nos podemos conformar a la apariencia, a la necesidad de la mentira sin sucumbir. ¿En qué medida podría ser el nihilismo, como negación de todo verdadero mundo, de todo ser, una manera divina de pensar?»[45]

«Una manera divina de pensar»: eso es también el nihilismo. Como el pesimismo, el nihilismo es un término equívoco, un fenómeno ambiguo, que puede ser «signo de decadencia y retroceso: nihilismo pasivo» o «signo de poder en el espíritu: nihilismo activo». Este último alcanza su máximum como fuerza violenta de destrucción; a él se opone el nihilismo fatigado, que no ataca y cuya forma más célebre es el budismo (nihilismo pasivo).[46]

Nietzsche observa que el nihilismo no es solamente una meditación sobre el «en vano», sino que se caracteriza también por la acción violenta, aniquiladora, destructiva. Esta destrucción, que se dirige básicamente a los valores morales sostenidos por el cristianismo y a los principios supremos que rigen casi desde los inicios de la filosofía griega, deja el camino abierto a una idea terrible del eterno retorno: «la existencia tal cual es, sin sentido y sin finalidad, pero volviendo constantemente de una manera inevitable, sin un desenlace en la nada: el eterno retorno. Ésta es la forma extrema del nihilismo: la nada (el absurdo) eterna».[47]

Así es como se concilia el nihilismo extremo —la nada eterna— con el pensamiento del eterno retorno: a través de una consideración de la fuerza que es fundamentalmente *amor fati:*

> ¿Quiénes han sido los que hasta aquí se han mostrado más fuertes? Los más moderados, los que no tenían necesidad de dogmas extremos, los que no sólo admitían, sino que también amaban una buena parte de azar, de absurdo. Los

> que pueden pensar en el hombre reduciendo un poco su valor, sin que por ello se sientan disminuidos ni debilitados: los más ricos con relación a la salud, los que están a la altura de la mayor desgracia y que, por esto, no temen la desgracia: hombres que están seguros de su poder y que, con un orgullo consciente, representan la fuerza a que el hombre ha llegado. ¿Qué pensarán esos hombres del eterno retorno?[48]

Es verdad que este nihilismo extremo es peligroso, que deja «peligrosamente al aire» las raíces del pensar, el abismo y el vacío que nos «sostiene». Que no ofrece ninguna seguridad. Y es verdad también que en él parece expresarse la *hybris* de una voluntad heroica. Pero el pensamiento no ha sido nunca una aventura fácil. Y Nietzsche advierte eso mismo cuando califica de «trágica» la suya.

Lo mismo que Le Carré, también él podría suscribir que «no hay ningún centro secreto» y que «detrás de la última puerta está el vacío». Pero esa reflexión sobre la nada que nos «sostiene», ese *nihilismo*, no le lleva a considerar que no hay nada que hacer, sino que todo está por hacer; no es una invitación a la desesperación, sino una llamada a la acción y al compromiso por medio de la acción. En esa particular aventura del pensar que es la suya, Nietzsche tuvo que buscar una compañía capaz de aliviar su carga, de hacer su peso más ligero: la risa, la ironía, el humor. Un estado afectivo que singulariza entre todos: «para soportar este pesimismo extremo, para vivir solo, sin Dios ni moral, necesitaba inventar una pareja. Quizá sé yo mejor que nadie por qué el hombre es el único animal que ríe: el hombre es el único animal que sufre tan intensamente que ha tenido que inventar la risa. El animal más desdichado y melancólico es, no obstante, el más alegre».[49]

IV. La crítica de Nietzsche a la ciencia moderna

DIEGO SÁNCHEZ MECA*

La perspectiva de Nietzsche, lo que pudiéramos llamar el objetivo principal de su pensamiento, es el estudio y la valoración de la cultura occidental moderna. Y para ese estudio y para ese análisis, su opción metodológica es la de tomar el cuerpo como hilo conductor de su investigación. ¿Qué significa esta invitación y qué implicaciones tiene? ¿Quiere decir Nietzsche que en el cuerpo es donde tenemos que ir a buscar cualquier dato, sea cual sea la investigación que queramos emprender? ¿Es esta invitación simplemente la expresión fuerte de un mero biologismo?

Voy a intentar hacer ver que no es nada de esto. Tomar el cuerpo como hilo conductor de la investigación significa considerarlo, en el punto de partida, como la única forma o la única expresión de la vida, y, por tanto, de aquella realidad de la que nosotros podemos tener cierto tipo de experiencia *directa*. Es decir, Nietzsche invita a tomar como hilo conductor la única fuente de realidad a la que parece que podemos tener un acceso directo, y que es el sentimiento de nosotros mismos como vida encarnada, la autoafección en nuestro cuerpo de la vida orgánica o la experiencia que la vida hace de sí misma desde nuestro interior sintiéndose como automovimiento. Por tanto, lo que dice Nietzsche no es *1)* ni que el cuerpo tenga que ser el ámbito propio de toda investigación; *2)* ni tampoco se refiere a ese cuerpo que —según lo que la ciencia biológica y fisiológica de estilo positivista nos enseña— se reduce a un conjunto de condiciones biológicas medibles o a un simple catálogo de reacciones automáticas y de impulsos observables desde el exterior; *3)* pero tampoco que debemos tomar el cuerpo como hilo conductor porque la vida tenga, como uno de sus atributos, la posibilidad de la autoconciencia a través de la percepción que nosotros podemos tener y hacer de nuestro propio cuerpo. Respecto a esto último, Nietzsche ya se adelantó a Freud cuando señaló que el yo, o sea, la conciencia, queda siempre fuera, por definición, del dinamismo inconsciente de fuerzas en que consisten las

configuraciones pulsionales a las que llamamos instintos o cuerpo. Por ejemplo, cuando tenemos conciencia de desear algo, debajo de ese deseo hay toda una multiplicidad de motivos coordinados, subordinados y jerarquizados entre sí, que quedan siempre ocultos a la conciencia, la cual ignora los procesos inconscientes de organización espontánea de los impulsos al poder percibirlos siempre sólo como motivos ya racionalizados.

Así que lo que quiere decir Nietzsche, en definitiva, es que el cuerpo, o sea, sus reacciones fisio-psicológicas, sus instintos, sus impulsos, son las únicas traducciones o manifestaciones de lo que constituye la vida orgánica y la naturaleza que le anima y le mueve, y que, por tanto, para saber lo que es la vida o lo que es la naturaleza deberíamos empezar por ahí. Proponer, pues, que el cuerpo sea el hilo conductor de la investigación significa entenderlo como una pluralidad infraconsciente de automatismos, de sinergias, de pequeñas excitaciones innumerables entre sus células y órganos, actuando de manera cooperativa como un sistema íntimamente correlacionado. Lo que parece fenomenológicamente, visto desde fuera, una unidad encubre en realidad una pluralidad efectiva de fuerzas que crecen y se debilitan, que luchan entre sí, que surgen y desaparecen, pero todo ello con una cohesión y una integración realmente admirables entre toda clase de mecanismos, sistemas y órganos.

Y Nietzsche tiene una fórmula para llamar a toda esa pluralidad corporal en movimiento, organizada o regulada por la fuerza vital de la autoafirmación de sí mismo: llama al cuerpo «voluntad de poder». Y añade que un método de estudio, aplicado a cualquier cosa, es mucho más eficaz si consigue bastarse con la hipótesis de un único tipo de causalidad o de un único tipo de fuerza en vez de recurrir a varias. Por lo que, en realidad, lo que dice Nietzsche no es sólo que el cuerpo sea voluntad de poder, sino que el mundo entero lo es, y la historia, y la sociedad, en el sentido de que todo lo que sucede en cada uno de estos ámbitos se podría comprender como resultado de fuerzas, de voluntades que actúan unas sobre otras o unas contra otras.

Por tanto, su hipótesis básica sería suponer que, en todo acontecer aparentemente mecánico en el que viéramos que estuviera actuando una fuerza, se trataría de una fuerza de voluntad la que estaría actuando y, por tanto, ese acontecer tendría que ser comprendido como el efecto de un querer, de una voluntad *(Willens-Wirkung).*

Pues bien, esta propuesta metodológica tiene varias implicaciones y

consecuencias, de las que nosotros aquí sólo vamos a fijarnos en cuatro.

1) *Primera.* De admitir esta hipótesis —según la cual la única fuerza que existe, en términos generales, tendría la misma naturaleza que la del querer—, entonces ya no se podría seguir interpretando lo que sucede en el universo como la acción de fuerzas neutras que buscan su equilibrio, según ha estado enseñando la física mecanicista. Si para el mecanicismo la fuerza física se determina tan sólo por un determinado *quantum*, lo que caracteriza a la fuerza como voluntad de «poder» *(Macht)* es que su *quantum* se determina por un *afecto* según el modelo del querer.

Y de esto se deriva, principalmente, que es sensibilidad, o sea, capacidad de ser afectada y de afectar. No es posible reducir ya el movimiento a simples disparidades de fuerzas y a la búsqueda de equilibrio entre ellas.

Un *quantum* de poder se define por el efecto que produce en relación con otras fuerzas y por la resistencia que ofrece a la acción de esas otras fuerzas. Y esto significa hablar ya de una voluntad que quiere ejercer una fuerza y que quiere defenderse de fuerzas que actúan sobre ella, lo que lleva a tener que admitir la capacidad de esas fuerzas de percibir sus respectivas disparidades.

2) *Segunda* cosa que implica la noción de voluntad de poder. Que la voluntad de poder no tiene la realidad de un *sustratum* metafísico, ni la de un hecho científico, sino que es sólo una hipótesis, y que la unidad a la que alude su nombre no es, en realidad, más que una unidad supuesta. Es decir, suponemos que lo que da unidad y organización a esa pluralidad de fuerzas siempre en movimiento y siempre enfrentándose entre sí que constituye la vida y el universo es el afecto dominante del querer y del querer el poder. De modo que toda vida se podría definir sobre la base de esta voluntad de poder, y explicaríamos la diversidad de los fenómenos vitales y naturales a partir de ella. Por ejemplo, funciones orgánicas como la nutrición, la reproducción o las reacciones primarias del protoplasma, pero también el pensamiento, los deseos, etc., serían ramificaciones especializadas de la voluntad de poder en su tendencia constitutiva al logro de un nivel máximo de fuerza o de poder.

En todo este dinamismo que movería el universo y la vida lo que sucedería siempre sería que una fuerza más poderosa vence a otra más débil, sin que se admita ninguna otra causalidad que no sea la de la acción de una voluntad sobre otra voluntad. Por tanto, el pensamiento y la nutrición serían sólo expresiones

distintas del insaciable deseo de apropiación y de autodespliegue vital propio de las fuerzas como voluntad de poder.

3) La *tercera* implicación o consecuencia sería que, en sentido estricto y riguroso, *Kraft*, o sea, «fuerza» como voluntad de poder, debería nombrarse siempre en plural, es decir, «las fuerzas», porque las fuerzas, como todos ustedes saben, siempre se dan como enfrentamiento, pugna y combate entre varias, un combate interminable que sólo alcanza equilibrios provisionales bajo la forma de configuraciones o relaciones o dispositivos coyunturales.

De manera que, por esta capacidad que tiene de ser afectada y de afectar, habría que pensar la voluntad de poder bajo la forma de una lucha entre polos desiguales de fuerza capaces de evaluarse recíprocamente. En esta lucha, sin embargo, el objetivo nunca es la eliminación de la fuerza opuesta, o sea, el exterminio del contrario, sino sólo su dominación y su asimilación.

Y esto revela la tendencia básica de la voluntad de poder, lo que define la cualidad de su impulso más característico, a saber, que es una tendencia al autofortalecimiento continuo, que no consiste en otra cosa que en querer siempre más poder, o sea, que voluntad de poder no es más que un movimiento incesante de superación de sí misma hacia niveles siempre más altos de fuerza o de poder. El modo en el que tiene lugar ese combate entre las fuerzas por lograr el máximo de poder es el del ejercicio de la evaluación y de la interpretación, es decir, la imposición por parte de una fuerza dominante de un sentido o de un valor a las otras fuerzas en función del juego de dominación propio de los afectos en lucha. Interpretar una cosa, evaluarla, imponerle un significado o conferirle un valor o un disvalor es, por tanto, el medio originario de intentar dominarla.

En realidad, Nietzsche describe esta actividad de interpretación de la voluntad como un proceso de digestión de la realidad por el que una fuerza crece alimentándose de otras fuerzas. Pero esta asimilación es siempre selectiva, es decir, empieza con un acto de discriminación de las fuerzas y de asimilación de aquellas que se estiman como susceptibles de ser eficazmente *incorporadas*, por su capacidad para autofortalecer y aumentar el nivel de poder, mientras que todo lo que no se estima útil para este fin es desechado.

4) Y finalmente, la *cuarta* implicación de la hipótesis de Nietzsche que me interesa destacar es que, si somos consecuentes con todo lo dicho hasta aquí, entonces no tenemos más remedio que admitir también que a ese *afecto* en el

que consiste la voluntad de poder le es concomitante siempre un sentimiento de placer o de displacer. No se está diciendo que lo que mueve a la voluntad de poder sea la búsqueda del placer y el rechazo del dolor, sino que lo que se afirma es que el placer sobreviene cuando se alcanza aquello a lo que la voluntad de poder realmente tiende, o sea, el poder, y que el dolor sobreviene, por el contrario, cuando el poder no se consigue o se pierde. Y si nos fijamos todavía un poco más en esto, podremos darnos cuenta de que, en sentido estricto, el placer al que nos referimos aquí no es el placer provocado por el poder ni por posesión del poder, sino el placer que sobreviene como consecuencia de la percepción *del aumento* del poder y de la diferencia que eso marca frente a las otras fuerzas.

El placer que acompaña a la voluntad de poder como lucha de fuerzas es el de la victoria sobre otras fuerzas, victoria que hace aumentar su propio poder, mientras que el dolor es el dolor de la derrota y, por tanto, la percepción de una disminución de la cantidad de poder.

Pues bien, con este análisis del concepto y de algunas de sus implicaciones, supongo que ha podido quedar más o menos claro lo que significa la hipótesis nietzscheana de la naturaleza y de la vida como voluntad de poder, de manera que ahora no me queda por aclarar más que una cosa antes de pasar a referirme a la crítica que, desde esta hipótesis básica, hace Nietzsche a la ciencia moderna. Probablemente alguno de ustedes se esté preguntando desde hace un rato lo siguiente: bien, es posible que no haya inconveniente en admitir esta idea de la voluntad de poder como configuración interna del ser de la vida. Pero ¿cómo se va a poder admitir también este tipo de explicación en la física, en la química, en las ciencias de la naturaleza inorgánica, donde, por ejemplo, no hay manera de considerar una voluntad de poder con sensaciones de placer o de dolor ni con otros sentimientos concomitantes al aumento o a la disminución de la fuerza?

La respuesta de Nietzsche insiste en las ventajas que a su juicio tiene extender también al resto de las ciencias la hipótesis de la voluntad de poder. Porque considera que su hipótesis significa un giro hacia una interpretación del mundo de los fenómenos *desde dentro* de los sujetos de conocimiento (en lugar de seguir haciéndolo desde fuera, como hace el mecanicismo), y sirve, por tanto, para hacer avanzar el saber en una dirección a la que la ciencia moderna se ha cerrado. Es decir, Nietzsche ve en la ciencia de su tiempo, sobre todo, dos prejuicios que muestran su dependencia última, no sólo de una cierta metafísica, de la moral o de la teología, sino, más que de ninguna otra cosa, de la política.

Estos prejuicios son: *1)* comprender básicamente los fenómenos como resultados de causas eficientes (o sea, entender la relación de causalidad como eje de toda explicación científica), y *2)* equiparar igualitariamente causas y efectos con objeto de demostrar el funcionamiento de leyes estables regulando sin distinción, o sea, democráticamente, a masas de fenómenos.

1) En relación con el *primer prejuicio*, Nietzsche critica concretamente al mecanicismo el aislar la fuerza de sus exteriorizaciones. O sea, algo así como separar el rayo de su resplandor, o como si detrás del fuego hubiese que considerar un agente que pudiese decidir si quema o no. El fuego es el que quema y se acabó. Esta distinción entre la acción y un agente de la acción como causa no es más que la proyección, en la naturaleza, de la distinción lingüística entre el sujeto y el verbo. Lo cual, a su vez, no es más que la vieja superstición de creer en un poder como cosa que mueve; o sea, no es más que el hábito de proyectar fuera de la acción una causa como causa eficiente.

Esto introduce una distorsión en la explicación científica, en la medida en que obliga a comprender el comportamiento de los fenómenos de acuerdo con una semiótica de las consecuencias que postula un orden metafísico de causas permanentes, eternas y en sí. Con la hipótesis de la voluntad de poder, por el contrario, todo cambio, todo movimiento, se podría explicar, según hemos visto, como la acción de unas fuerzas sobre otras, sin ver otra cosa que esa acción misma como lucha entre ellas por el dominio.

2) En cuanto al *segundo prejuicio*, o sea, la reducción igualitaria o democrática de los acontecimientos en virtud del axioma «de causas iguales, efectos iguales», para Nietzsche, el que algo suceda en la naturaleza de determinada manera no significa la existencia de una ley o un orden metafísico que la rija porque la naturaleza esté hecha de acuerdo con esas leyes y con ese orden. El mundo no es más que un devenir más o menos caótico de fuerzas en lucha continua que sólo conoce momentos pasajeros de equilibrio, como lo podemos comprobar en nuestro cuerpo y en las siempre provisionales constelaciones de fuerzas que intervienen en cualquier clase de actividad común. No hay, por tanto, regularidades que se mantengan porque obedezcan a leyes en sí de la naturaleza. Al contrario, dice Nietzsche, parece más bien que lo que sucede en el conjunto del acontecer del universo y de la vida es que, cuando algo se alcanza y parece haber llegado a una perfección más o menos definitiva, entonces lo que sucede

es que, en vez de conservarse de manera estable, lo impulsa una dinámica o una voluntad a no querer conservarse y a desestabilizarse y descomponerse. Por eso, contra el dogma moderno del instinto de autoconservación como ley de toda vida, Nietzsche afirma que se puede mostrar del modo más claro en cualquier ser natural que éste hace todo lo que puede, no para conservarse en el ser que ya tiene, sino para llegar a ser más.

Así que, en vez de equiparar acontecimientos bajo leyes que igualan causas y efectos, Nietzsche propone entender el mundo como si lo que le subyaciera fuese una lucha entre polos de fuerza que se jerarquizan en función de sus desigualdades y del dominio de unos sobre otros del mismo carácter que la que subyace o en la que consiste nuestro cuerpo. Y ello porque también el ser del universo consiste, no en conservarse, sino en que unas fuerzas ejerzan su poder sobre otras fuerzas que se le resisten en una lucha sin fin. Por tanto, no hay conservación de la energía, sino querer ser más fuerte por parte de cualquier centro de fuerza; no hay preservación de sí mismo, sino voluntad de apropiarse, de adueñarse de lo extraño para ser más y poder más. La voluntad de poder no es más que esta hipótesis de principio que trata de abarcar el carácter general de la existencia para explicarla como esfuerzo hacia el poder.

¿Cuál es, entonces, en resumen, lo sustancial de la crítica a la ciencia de su tiempo que Nietzsche formula a partir de esta innovadora propuesta metodológica de la voluntad de poder como interioridad de toda cosa? Pues creo que se puede advertir que es, ante todo, en relación con la concepción del conocimiento y de la ciencia, donde este hilo conductor del cuerpo como voluntad de poder pudo ofrecer perspectivas verdaderamente revolucionarias para el siglo XIX. Porque la primera conclusión que se desprendía de esa hipótesis era que el valor propio del conocimiento científico, necesario para dominar la naturaleza y obtener seguridad, no era el de ofrecernos *la verdad* sobre cómo está hecho el mundo o cómo funciona la naturaleza, sino que sólo tenía un valor pragmático. Es decir, la ciencia no proporciona más que interpretaciones que son provisionalmente útiles. Es un instrumento, una herramienta. Y el descubrimiento, a lo largo de la historia de la ciencia, de nuevos avances y nuevas fórmulas de aplicación práctica de su saber no es, por tanto, un acercamiento progresivo a la verdad, sino precisamente el trabajo de superación de la vida por mediación de voluntades diferentes. Esto se comprende si se tiene en cuenta que la voluntad de poder no es sólo ni esencialmente búsqueda de la utilidad para la

autoconservación, sino esfuerzo de autosuperación *también en la forma del combate científico e intelectual*.

El desarrollo de la ciencia, en el proceso histórico del conocimiento, habría transcurrido tomando cada vez mayor conciencia de la inadecuación de su definición como conocimiento verdadero del mundo, para entenderse como un simple entramado de ficciones y de constructos teóricos con los que funciona una técnica o una medicina. Hoy podríamos decir, por tanto, que es más bien un desconocimiento del mundo consistente, no en verdades, sino en meras ficciones útiles. Y esto incluso aunque la dinámica interna de cualquier conocimiento significa aparentemente lo contrario, es decir, significa la reconducción continua de lo que resulta desconocido —en cuanto indomable e ingobernable— a algo conocido, es decir, asimilable. Por tanto, en resumidas cuentas, el progreso histórico del conocimiento científico habría preparado una especie de ignorancia final en cuanto evidencia de que la ciencia no contiene ninguna verdad, sino que cuando soñaba que podría tenerla sólo mostraba una forma de vanidad.

Nietzsche dice que ahora no bastaría tan sólo con reconocer esta ignorancia o esta ausencia de verdad. Habría que aprendérsela bien y hacer de ella la valoración adecuada; es decir, habría que tener la voluntad de esta ausencia de verdad como condición de una forma más elevada de vida. Trataré de explicar esto aunque sea brevemente porque estoy seguro de que suena bastante escandaloso dicho aquí a personas serias e intelectuales como, sin duda, lo son ustedes.

La ciencia, dice Nietzsche, ya no es búsqueda de la verdad, sino que conscientemente se practica como imposición al caos de unas regularidades y de unas leyes como interpretaciones que nos permiten humanizar el mundo y, por tanto, dominarlo para nuestros fines prácticos. De hecho, los mecanismos en los que consiste el conocimiento científico son mecanismos como la abstracción, la simplificación, la generalización de fenómenos y de experiencias, con los que no se pretende conocer sino adquirir poder sobre las cosas. Lo que mueve al conocimiento científico es, por tanto, un poder que ordena, que simplifica, que generaliza, que impone leyes y, por tanto, que violenta, que falsea y que separa artificialmente. No hay aquí búsqueda de la verdad, sino voluntad de apoderarse de la multiplicidad de los estímulos, de las observaciones y de los datos con el propósito de organizar los fenómenos obligándolos a encajar en determinados

conceptos, categorías y leyes.

Nietzsche concluye, por tanto, que al estar el progreso del conocimiento científico determinado por esta voluntad de utilidad y de poder práctico de los fenómenos del mundo, la práctica científica constituye un ámbito más donde puede verse la voluntad de poder superándose hacia niveles cada vez más elevados de poder. Y la cima de esta tendencia, lo que podríamos llamar el nivel más elevado, sería el que se expresaría en lo que él llama la actitud dionisiaca, de la cual en la creación artística tendríamos su imagen más adecuada. Es decir, el nivel más alto de pensamiento o de conocimiento sería justamente aquel en el que la ficción ya no pretende valer abiertamente como verdad, sino que comprende el devenir del mundo como la cambiante expresión de una fuerza creadora y destructora que se satisface en una especie de recreación y destrucción constante de todo.

De modo que los momentos de innovación crítica o de transformación reconstructiva en la historia de la ciencia, que son los que con más fuerza impulsan el movimiento ascendente de la voluntad de poder en el proceso del conocimiento científico, los identifica Nietzsche como momentos de pensamiento dionisiaco comparables, en cierta medida, a acciones de libre creación artística. Porque son estos momentos de creación de nuevas categorías para la organización de la experiencia, y de nuevos lenguajes que amplían el dominio y el poder sobre el mundo, los que resultan de una confrontación intelectual en la que se expresa una situación de máxima elevación y dominio de la voluntad de poder. Y ésa es la razón de por qué Nietzsche se refiere a ellos identificando su condición con la del arte.

Desde luego Kant tenía razón cuando afirmaba que no hay leyes lógicas que no estén en nosotros; o sea, que estén en las cosas. Lo que significa que los conceptos con que conocemos las cosas no son más que construcciones subjetivas en las que intervienen nuestros sentidos y nuestro intelecto. Por eso, en un mundo en el que su ser en sí no se nos da, organizamos con estas ficciones los fenómenos para poder desarrollarnos en él. Esto significa que no es más que este valor pragmático el que decide acerca de su realidad para nosotros. De modo que no podemos hablar, en relación con el conocimiento de los fenómenos del mundo, de verdad o de falsedad más que en el sentido de si nos hace posible vivir en él o no. Y ésa sería la prueba última de su verdad —o sea, su utilidad— para nosotros.

La lucha misma, y no otra cosa, es lo que se encuentra en el origen de las funciones lógicas y lo que preside el desarrollo y la evolución del conocimiento científico. Y la elevación de la vida a niveles cada vez mayores de fuerza y poder tiene lugar también a través de la superación de teorías e interpretaciones científicas, que se han hecho cada vez más restringidas, por otras capaces de incorporar nuevas perspectivas y que permiten vislumbrar nuevos horizontes.

Y éste es el contexto en el que habría que enmarcar la crítica concreta que Nietzsche dirige a la teoría de la evolución de Darwin y la diferencia entre voluntad de poder y selección natural. Lo primero que afirma Nietzsche, como hemos visto, es que no hay leyes generales que regulen uniformemente las relaciones entre los seres vivos y su medio, determinando cada variación subsiguiente. No hay comportamientos que siempre vayan a estar determinados sobre la base del funcionamiento de estas leyes. La realidad no es más que el sucederse de una lucha entre diferentes centros de poder que no se unifica en una tendencia global hacia ninguna meta universal a través de los comportamientos de los individuos. Toda situación ya alcanzada no es más que el resultado provisional de equilibrios en el enfrentamiento entre voluntades de poder, las cuales no buscan más que su posibilidad de expansión máxima. Por tanto, Nietzsche no puede aceptar la idea de Darwin de una evolución de las especies guiada por el mecanismo de la selección natural, a modo de progreso unilineal irreversible hacia formas superiores y más perfectas de vida.

Primera cosa que Nietzsche no acepta: la idea de un perfeccionamiento creciente como sentido determinado y necesario de la evolución. Él no admite más que el azar, que sirve tanto a los fuertes como a los débiles. Cualquier guía causante de un perfeccionamiento unilineal es producto de una fe religiosa, y, por tanto, residuo de una superstición teológica. De hecho, dice Nietzsche, el hombre como especie no ha progresado prácticamente nada en absoluto. Esa «domesticación» a la que parece haberle sometido la cultura no alcanza, en realidad, una gran profundidad. Y si en algún caso la ha alcanzado entonces se ha convertido invariablemente en simple degeneración. Es verdad que de vez en cuando surgen tipos humanos superiores, pero no se conservan ni se transmiten.

Tampoco se puede decir que el hombre, como tal, represente un progreso, en términos absolutos, respecto a las demás especies, por lo que no tiene sentido afirmar que los mundos vegetal y animal evolucionan de lo más bajo hacia lo más

alto. Lo que se produce, más bien, es un desarrollo simultáneo de todo, o sea, de unas cosas mediante las otras, y sobre todo, de la lucha de unos seres contra otros. Por eso, le objeta Nietzsche a Darwin que casi habría que hablar más bien, en el terreno de los hechos, de una contraselección natural. Porque la lucha por la existencia, en vez de hacer desaparecer a los débiles en provecho de los fuertes, lo que da lugar es, más bien, a lo contrario. O sea, las formas más ricas y más complejas de vida son las que más fácilmente sucumben a causa de su fragilidad, mientras que las más simples se conservan sin muchos problemas. Esto sucede, sobre todo, entre los hombres: sucumben más fácilmente los tipos superiores que los inferiores. O sea, los ejemplares más afortunados de la evolución están más expuestos a toda clase de decadencia porque coordinan una suma incomparablemente mayor de elementos, por lo que el peligro de disgregación es también en ellos mucho más grande. De modo que más que de una selección natural de los mejor dotados habría que hablar, en realidad, de una «supresión natural» de los tipos superiores y mejor logrados; porque lo que, en realidad, tiene lugar es el continuo predominio de los débiles a causa de su astucia y de su mayor número.

Nietzsche rechaza también el criterio darwiniano de valor como utilidad para la conservación porque, desde su perspectiva, incluso una degeneración, un retroceso, una enfermedad pueden servir como estímulos de otros órganos o de otros seres, mientras que el proceso hacia la conservación, como condición de existencia, detiene al individuo en un nivel en el que se sostiene simplemente.

Por tanto, no es que Nietzsche rechace la idea de progreso como movimiento de superación de la vida, sino que simplemente la reformula dándole otro significado. Y desde su perspectiva, entonces, todas las finalidades o las utilidades no serían más que expresiones de que una voluntad de poder consigue dominar a otra más débil imprimiendo en ella, a partir de sí misma, el sentido de una función. Con lo que, en lugar de una evolución generalizada, global, necesaria y única hacia lo mejor, lo que habría sería una cadena ininterrumpida de luchas y de reajustes que resultan de procesos de dominación, de resistencias, de acciones y de reacciones; un sucederse, en suma, de variaciones discontinuas y azarosas, de avances y de retrocesos en los que tienen lugar tanto adquisiciones como pérdidas, tanto aumentos como disminuciones de poder.

En último término, pues, el elemento que determina el conjunto de observaciones críticas con que Nietzsche cuestiona la ciencia moderna está en su

nueva concepción de lo que es ciencia y de lo que es un hombre de ciencia. El hombre de ciencia no es, para Nietzsche, otra cosa que un intérprete, o sea, un filólogo cuya tarea principal consiste en descifrar los fenómenos naturales, históricos o culturales con las claves que proporciona el texto del cuerpo. Y este desciframiento se ha de desarrollar, básicamente, desde el cumplimiento de estas dos condiciones:

1) *primera:* puesto que es el cuerpo el que, en último término, interpreta, la salud y la enfermedad deben ser consideradas en adelante como los determinantes de la calidad y del valor de toda interpretación, y
2) *segunda:* en el ejercicio mismo de la práctica interpretativa como cometido principal del filósofo, es preciso explicitar cómo funciona y se aplica el criterio para diferenciar una buena de una mala interpretación.

Un par de palabras sobre estas dos condiciones y termino. En cuanto a la diferencia entre salud y enfermedad como determinantes del valor de la interpretación, es obvio que será distinta la actividad interpretativa que brota de una voluntad de poder sana, o sea, «activa», y la que es producto, por el contrario, de la mera negación, «reactiva», en la medida en que la conciencia no es más que una instancia subordinada que ejecuta las órdenes emitidas por los impulsos y en la medida también en que toda nuestra actividad espiritual o cultural está, en definitiva, determinada y dirigida por el dinamismo propio de nuestras configuraciones instintuales.

Se debe aceptar, por tanto, que no hay conocimiento objetivo y desinteresado de leyes en sí del mundo o de esencias existentes en un mundo inteligible. Ni tampoco hay valores en sí, sino juicios concretos de valor interiorizados en virtud de ese proceso de incorporación en el que consiste la socialización. De modo que, si las teorías científicas, lo mismo que las creencias, las preferencias estéticas o los valores morales de una sociedad o de un individuo, no son otra cosa que la traducción de las necesidades propias de un organismo como cuerpo que interpreta, esto determinará una diferencia entre la expresión del tipo de exigencias fisiológicas que brotan de un cuerpo sano y las que surgen de un cuerpo enfermo, con las que en ambos casos se pretenden conservar y promover condiciones distintas de vida.

Desde el momento en que Nietzsche concibe el cuerpo como voluntad de poder, está exigiendo una fisiología que no es ya la de la ciencia newtoniana.

Conocer y juzgar de forma genealógica es, ahora, considerar que el suelo de nuestra vida fundamenta y constituye el sentido y el valor de nuestras opciones teóricas, espirituales o culturales. Y la vida es susceptible de vivirse básicamente como salud o plenitud de fuerzas y como decadencia, declive o debilitamiento de las fuerzas.

En cuanto a la segunda condición del arte de leer bien el cuerpo, lo que Nietzsche llama la honestidad filológica implica asimilar la modificación fundamental que la perspectiva genealógica introduce en la concepción de la verdad. Verdad ya no puede significar la explicación o el comentario correcto y adecuado de un texto en sí, sino aquel tipo de interpretación que cumple determinados requisitos de honestidad.

De momento hay que empezar diciendo que ningún texto es susceptible de una sola lectura verdadera y única a partir de la cual es posible descubrir los errores, malentendidos o manipulaciones de otras lecturas en cuanto desviaciones o falsificaciones de su verdad «en sí». Si es posible diferenciar entre unas lecturas por ser mejores que otras, será sobre la base de un arte de leer capaz de descubrir determinados vicios de interpretación cometidos a partir de la intervención de determinados prejuicios.

Ésta es la falta de rigor filológico en la que Nietzsche piensa a partir del modelo del palimpsesto, o sea, cuando un texto segundo se superpone al original hasta volverlo ilegible haciéndolo desaparecer, para entonces presentarse el texto segundo como la explicación verdadera del primero. Es el tipo de falsificación al que ha sido sometido el texto original del hombre como hombre-naturaleza, al que diversos textos secundarios, destinados a hacer desaparecer su carácter inquietante, han enmascarado, camuflado, desfigurado hasta hacerlo ilegible. Por tanto, en relación con un texto como éste, la labor del filósofo o del científico sería la de «retraducir el hombre a su naturaleza, desenmascarar las numerosas, vanidosas e ilusas interpretaciones y significaciones secundarias que han sido garabateadas y pintadas hasta ahora sobre aquel eterno texto básico *homo natura*».

El precepto principal de este arte de leer bien es, pues, el de no desfigurar el texto que hay que interpretar, no superponerle cosas que lo falsifiquen. La deshonestidad más común es la de acercarse al texto con un concepto ya predeterminado de lo que se quiere leer y con el que se acaba suplantando lo que el texto mismo dice. De este modo es la interpretación, o sea, el prejuicio o

preconcepto el que se convierte en texto original borrando el nivel primario de significación. El mejor modo, tal vez, de apreciar la actitud que subyace, en último término, a la crítica de Nietzsche a la ciencia moderna es seguirlo en el modo de exposición, de argumentación y de crítica que desarrolla en sus aforismos, y que se podría condensar en lo que él mismo llama la honestidad filológica. Muchas de sus críticas a la ciencia —no digamos ya a la filosofía o a la moral— no son, en el fondo, otra cosa que denuncias de faltas de lectura cometidas por sacerdotes, exégetas, científicos o filósofos, o incluso por la tradición entera de la cultura occidental. Y a partir de esa denuncia, lo que se expresa es un rechazo de tales manipulaciones y falsificaciones hechas para que las conclusiones de todos estos malos intérpretes coincidan con sus prejuicios, y al mismo tiempo el intento de llamar la atención sobre otras interpretaciones distintas, mucho más escrupulosas, honestas y respetuosas con el texto.

V. Gadamer y Nietzsche

CARLOS B. GUTIÉRREZ*

Gadamer y la universalización de la interpretación por parte de Nietzsche

En cosas de Nietzsche, a pesar de no ser ni investigador especializado «ni profundo pensador de rango propio como Heidegger que se construyó su propio Nietzsche», Gadamer admitió haber sido testigo de la época, no, ciertamente, por haber abierto sus ojos al mundo seis meses antes de que Nietzsche cerrara los suyos en el año de 1900 y haber así compartido brevemente con él el suelo del Reich alemán, «lo cual», como él mismo comentó socarronamente, «no es la mejor manera de entablar relaciones personales con alguien». Sí, más bien, por haber obtenido con dieciséis años permiso de su padre, científico de temperamento autoritario, para usar libremente la biblioteca de la casa, con la salvedad única de no recomendarle expresamente la lectura de *Así habló Zaratustra* y de *Más allá del bien y del mal*, algo que, como era de esperar, el joven procedió a hacer inmediatamente. Se logró así el «efecto paradójico» de que, a diferencia de lo que fue normal para su generación, Gadamer no hubiese pasado jamás por una fase nietzscheana, que por entonces «resultaba muy prematura y rebasaba ampliamente [su] horizonte».[1] En general, a la juventud de entonces, que bajo la influencia del *Jugendbewegung* repudiaba la cultura burguesa, no le resultó fácil el acceso al *Zaratustra*, cuya cercanía al drama musical de Wagner y cuya «recargada imitación del Antiguo y del Nuevo Testamento» suscitaban rechazo.

Es muy diciente la manera en la que el pensador de la historia efectual registra a edad avanzada la génesis de una carencia importante en su vida y en su obra, carencia que esa historia se encargó efectivamente de hacérsela sentir, haciéndole al mismo tiempo patente lo que pesa la situacionalidad fáctica del comprender y la necesidad de ir ampliando el propio horizonte de comprensión, al que jamás podemos rebasar y del que jamás podremos prescindir. Esa carencia

coincide en gran medida con la de acuciosas versiones de la historia de la filosofía hermenéutica que suelen saltar de Dilthey a Heidegger, como si Nietzsche no hubiera existido. De ella se hizo consciente Gadamer, primero en su cercanía a Max Scheler y a Nicolai Hartmann, luego a Heidegger, a Löwith y a Leo Strauss, quien en una carta muy citada le señaló que, a pesar de ser Nietzsche la figura decisiva en la discusión contemporánea de la hermenéutica, él no aparecía para nada en *Verdad y método*, cuyos planteamientos críticos se orientaban por Dilthey y no por Nietzsche, como lo hacían los de Heidegger.[2] Strauss exageraba, sin duda, ya que en la obra capital de Gadamer no son pocas las referencias a la influencia decisiva de Nietzsche en la filosofía de Heidegger, es decir, en el inicio de la filosofía hermenéutica.

Muchísimo más determinante que el episodio en la biblioteca paterna fue para Gadamer el temprano encuentro con Heidegger, que le absorbió el entusiasmo por un nuevo Aristóteles y por la hermenéutica de la facticidad, que en materia de crítica a la cultura de la época podía rivalizar en más de un respecto con obras de Nietzsche. Y si bien al irse perfilando el propio camino se da ya pronto un distanciamiento frente al maestro, Heidegger será siempre el compañero de viaje. No cabe duda por ello de que la interpretación heideggeriana de Nietzsche sea la razón de fondo para la presencia marginal de éste en la obra de Gadamer. El encuentro con la filosofía francesa en los años tardíos y el empeño interpretativo de su discípulo Vattimo despertaron renovado interés en Nietzsche, que llevó a Gadamer a participar en debates y a dedicarle al tema algunos de sus últimos trabajos. Consciente de los límites de su propia situación hermenéutica creyó, no obstante, que la discusión de hoy en torno a Nietzsche y Heidegger es para «gente más joven y con nuevas energías que le permitan ver mejor las cosas».[3]

Puesto que Gadamer terminó convencido de que «ciertamente tenía sentido preguntarse cómo es que desde la muerte [de Nietzsche] hasta ahora, su figura y su energía de pensador han logrado imponerse con tanta fuerza»,[4] resulta interesante el recuento que en vista del auge continuado de la hermenéutica hizo Gadamer de la historia moderna de ésta, historia que coincide para él con el auge creciente del fenómeno de la interpretación.[5] El punto de quiebre en esta historia, anticipado ya por la *querelle des anciens et des modernes*, fue la irrupción en Europa de la conciencia histórica, hecho capital también para Nietzsche, cuya filosofía es en buena parte confrontación del historismo.

Hablamos tanto del rompimiento que se dio en tiempos de la Revolución francesa como del subsecuente fraccionamiento de Europa en culturas nacionales y del consecuente distanciamiento frente a todo el legado del imperio cristiano, el cual, al perder su vigencia sobrentendida, terminó reducido a objeto de saber histórico. La historia, hasta entonces maestra de la vida, se hizo extraña en tanto que se incrementaba la conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de toda opinión, acabando con la ingenuidad que permitía encerrarse en la complacencia de una tradición única y enjuiciar el pasado desde las instituciones y los ideales con los que uno convivía. El europeo moderno fue asumiendo de esta manera una actitud reflexiva frente a la historia, comportamiento que para Gadamer «se llama interpretación».[6]

La interpretación parte de la extrañeza de aquello que se busca comprender, y puesto que la tradición en su conjunto se había tornado extraña, la interpretación terminó cobijando al conjunto de la historia. A la universalización de la extrañeza respondió la universalización de la interpretación: la hermenéutica, en vez de ocuparse, como siempre lo había hecho, de salvar la distancia que separaba a los textos de las situaciones determinadas en las que se les comprende, pasó a ocuparse de la distancia de todo lo legado y se convirtió en hermenéutica universal de rasgos filosóficos para develar el universo del mundo histórico. A partir de la efectualidad de la historia mediada lenguájicamente, Gadamer concibe la comprensión interpretativa como un continuo diálogo con ella, diálogo que al verse dificultado o interrumpido necesita de un intérprete o traductor que conozca tanto la lengua del texto como la lengua del presente y esté familiarizado con el asunto de que se trata, para que el texto o el asunto del caso vuelvan a hablar en la nueva situación y se renueve con ello el diálogo.

Sucedió que en la época posromántica se descuidaron estos aspectos y se respondió a la enajenación de la conciencia histórica con la movilización de una capacidad crítica, de sesgo científico-filológico, que se propuso excluir todo elemento subjetivo en el trato con los textos. Hubo entonces que esperar a que la cultura europea en su conjunto se viese expuesta al radicalismo crítico de Nietzsche para que la hermenéutica alcanzara por fin completa universalidad, y ahora también profundidad.[7] Gadamer subraya que la concepción nietzscheana es la que determina el auge y la nueva amplitud de la interpretación, que ya no se limita a la superación del extrañamiento de lo histórico y a la exposición de lo que los textos auténticamente quieren decir, puesto que ha pasado a abarcar todo

encubrimiento, toda desfiguración y toda enajenación de sentido a manos de intereses pasados y presentes, indagando por detrás de lo dado para sacar a la luz sus presupuestos.

La crítica radical nietzscheana no sólo develó las ilusiones de la conciencia y de la autoconciencia, superando con ello ampliamente a la duda cartesiana, sino que cuestionó también la validez teórica de la objetividad científica. La modernidad data por ello de la «influencia de Nietzsche que fue creciendo lentamente en todos los ámbitos fenoménicos de la cultura y tuvo una profundidad que no solemos comprender suficientemente».[8] Esa influencia, esencialmente ligada a la categoría *interpretación* con connotaciones de crítica desenmascaradora, le dio su impronta a buena parte del siglo XX; de ahí que el término *interpretación*, en palabras de Gadamer, haya tenido «como pocos la rara fortuna de expresar de forma simbólica la actitud de toda nuestra época».[9] Gadamer, como vemos, reconoce sin rodeos la importancia de la crítica a la cultura que convirtió a Nietzsche en epítome de su tiempo, distanciándose así del desconocimiento de ella por parte de Heidegger, empeñado celosamente en hacer de Nietzsche el culmen de la metafísica y en desdeñar toda reflexión sobre la cultura movido por su repudio del neokantismo y de los valores como estructura *a priori* de la producción cultural, cosas todas a las que se había adherido por la época de su habilitación profesoral con Rickert. ¡Contra nada se es más implacable que contra los pecados de la propia juventud!

El influjo crítico de Nietzsche se echa de ver justamente en la filosofía de Heidegger, hija de su tiempo a pesar de las protestas de éste. Gadamer nos recuerda que la importancia filosófica del concepto de interpretación se nutrió a comienzos del siglo XX de la legítima desconfianza que se comenzó a tener de los conceptos tradicionales. Así, el sentido de la pregunta heideggeriana ¿qué es metafisica? no es otro, en última instancia, que el de querer indagar qué es realmente metafísica en contraposición a la comprensión que ella tiene de sí misma, es decir, a lo que ella pretende ser. Al atreverse crítico-genea-lógicamente a preguntar qué fue lo que acaeció en y con el comienzo del pensamiento metafísico, la pregunta de Heidegger resultó ser toda una provocación como el ejemplo que fue, para Gadamer, del interpretar renovado y ampliado por Nietzsche.[10] No está de más recordar que la interpretación que hizo Heidegger de la historia de la filosofía como historia del olvido del ser se inspiró a ojos vistas en la interpretación nietzscheana de esa historia como reiteración continuada del

platonismo. Retrospectivamente, podemos hoy afirmar, según Gadamer, que las tareas originales de *Ser y tiempo* fueron tanto la de llevar la crítica nietzscheana del platonismo a la altura de la tradición por ella criticada, como la de reconocer y superar el planteamiento trascendental que resultó del subjetivismo moderno. De ahí que «el verdadero precursor de Heidegger en su volver por la pregunta por el ser y en su remar contra la corriente de la metafísica europea no haya podido ser ni Dilthey ni Husserl, sino en todo caso Nietzsche», aunque Heidegger mismo se demorara en comprenderlo.[11]

El influjo de Nietzsche persistió e hizo que Heidegger se apartara de su interés inicial en la filosofía práctica de los griegos: «Nietzsche lo empujó para que llegara hasta las más extremas consecuencias», apunta Gadamer, de manera que en su pensamiento tardío «no pudo ya arreglárselas sin préstamos poetizantes y no encontró un verdadero lenguaje».[12] En una charla que dio en 1999, al referirse a la introducción de conceptos como el de *juego* y el de *acontecimiento* en el pensamiento tardío de Heidegger, Gadamer llegó a comentar que ellos «casi suenan a la cita de Nietzsche *no hay hechos, sólo interpretaciones*»[13] (lo cual, dicho sea de paso, valdría también para el papel central de esos dos conceptos en la filosofía gadameriana misma). Allí sostiene Gadamer al mismo tiempo la tesis no muy heideggeriana de que, en torno al tema de la superación de la metafísica, Heidegger ha llamado a Nietzsche a la discusión, y justamente «allí donde el propio Nietzsche no tiene respuestas, el reto se desplaza a todos los que intentamos pensar con Nietzsche siguiendo a Heidegger».[14] A la luz de todo esto, no sorprende la acogida que ha venido encontrando la protesta de Gianni Vattimo de que al cabo de tanto leer a Nietzsche a la luz de Heidegger haya llegado el momento de comenzar, por el contrario, a leer a Heidegger a la luz de Nietzsche.

El concepto nietzscheano de interpretación del que nos venimos ocupando significó el derrumbe del saber idealista que culminaba en el cabal saberse a sí mismo, una vez se hizo patente la imposibilidad de que el Yo gane absoluta transparencia de sí mismo. Si todas nuestras representaciones conscientes pueden ser enmascaramientos o pretextos tras los cuales nuestras energías vitales o nuestros intereses sociales persiguen inconscientemente sus objetivos, tenemos entonces que renunciar a la ilusión de aclarar por completo lo oscuro de nuestras motivaciones y tendencias. No podemos, claro está, ignorar el nuevo espacio de experiencia que se abre en el inconsciente a pósitos iluminados de

emancipación, advierte Gadamer, en el que acceden a investigación sistemática no sólo el ámbito del inconsciente en el que pone pie como médico el psicoanalista, sino también el mundo de los prejuicios sociales dominantes que pretende aclarar el marxismo. Al examinar el alcance de los nuevos atisbos hay, no obstante, que poner en claro qué presupuestos tradicionales siguen operando en ellos; uno tiene que preguntarse si la dinámica de la vida humana se piensa adecuadamente en términos del progreso incesante de lo desconocido a lo conocido, y preguntarse también si el camino de la cultura humana es el del avance en línea recta de la mitología a la Iluminación. ¿No será que la idea de una Iluminación consumada resulta equívoca al final? Hay pues, cree Gadamer, que sopesar una idea muy distinta y de ascendiente heideggeriano, cual es la de que la dinámica de la existencia humana despliega en sí misma una tensión interna infinita entre aclaración y encubrimiento.[15]

Gadamer, reacio según algunos críticos y sordo según otros a la dimensión hermenéutica del psicoanálisis, advierte que la ampliación de la interpretación y la expansión de lo hermenéutico que ella implica constituyen no sólo un enriquecimiento, sino también un desbordamiento ideológico de la filosofía hermenéutica, desbordamiento expuesto al riesgo de totalizaciones de sesgo cientificista que apartan a la reflexión sobre el comprender de su referencia insoslayable a la finitud humana. De ahí que haya que volver a someter al psicoanálisis y a la crítica ideológica a una reflexión hermenéutica, ya que lo que en ambos se capta y comprende no es independiente de la posición del intérprete: «ningún marco interpretativo se da arbitraria y mucho menos objetivamente».[16] Retomando las dudas nietzscheanas en cuanto a la legitimidad de la autoconciencia, Gadamer insiste en determinar cuidadosamente la tarea y los límites de lo hermenéutico dentro del horizonte demasiado amplio abierto por el psicoanálisis y la crítica ideológica.

Lo primero que se exige en todo esfuerzo de comprensión es la exposición articulada de la situación hermenéutica, pues de lo que se trata es de comprender lo que está por detrás de la pregunta. Hay que entender, sin embargo, que hacer conscientes presupuestos ocultos no quiere decir sólo y ante todo aclarar presupuestos inconscientes en el sentido psicoanalítico, y sí, más bien, hacer conscientes presupuestos e implicaciones oscuros en el surgir de las preguntas.[17] Si bien la articulación de la situación hermenéutica es una tarea infinita, y a pesar de la imposibilidad de lograr el pleno esclarecimiento de las motivaciones o

intereses del preguntar, esclarecer en lo posible lo que está en la base de nuestros intereses seguirá siendo indispensable para comprender los enunciados que nos ocupan en relación con nuestras propias preguntas. Gadamer cree poder abarcar todos los intereses relacionados con el comprender interpretante en una dialéctica platónica abierta de pregunta y respuesta. La única posibilidad de comprender enunciados radica, según él, en captar las preguntas a partir de las cuales puedan ser vistos como respuestas; puesto que la pregunta a la que cada enunciado responde está a su vez motivada, toda pregunta en cierto sentido es de nuevo respuesta, respuesta a un reto básico. Se echa así de ver que sin una tensión interna entre nuestras expectativas de sentido y las opiniones más generalizadas, y sin un interés crítico en las opiniones dominantes, no habría en principio pregunta alguna.[18]

La red dialéctica de preguntas y respuestas con su tensión interna permite delimitar el ámbito hermenéutico frente al psicoanálisis. La tarea del comprender no es tanto la de iluminar hasta en su más íntimo fundamento en el inconsciente lo que motiva nuestro interés, sino ante todo la de comprenderlo e interpretarlo en la dirección de nuestros intereses hermenéuticos y dentro de los límites trazados por ellos. Por ello el trabajo psicoanalítico estimaría falsamente su legitimación y su sentido, en opinión de Gadamer, si no ve su tarea limitada a las situaciones hermenéuticas que se agudizan hasta el límite de la desesperación y del embaucamiento de sentido, y si no parte del atisbo fundamental de que la vida se encuentra siempre en una especie de equilibrio entre naturaleza, de una parte, y conciencia y lenguaje, de la otra. No se trata aquí, claro está, de concordancia plena pero tampoco, generalmente, de encubrimiento y desfiguración total.[19] Gadamer —recordemos la discusión con Habermas— considera dogmática la reflexión crítico-ideológica que opera con una idea abstracta de «discurso libre de toda represión», idea que pierde de vista las verdaderas condiciones de la práctica humana. Él ve en ella una transpolación ilegítima de la situación terapéutica del psicoanálisis al ámbito de la razón práctica, en la cual no hay equivalente alguno del sapiente analista que guía la labor de reflexión del analizado. Lo inconsciente en el sentido de lo implícito es en cambio el objeto normal del esfuerzo hermenéutico. Esto quiere decir que la tarea de la comprensión está limitada por la resistencia que le ofrecen enunciados y textos, tarea que concluye con el reencuentro del sentido comunicativo, tal como la aclaración de diferencias o de malentendidos se da en

una conversación.[20]

Si bien Gadamer es enfático al afirmar que los prejuicios que efectualmente determinan la comprensión «no están a nuestra disposición», es decir, que forman parte de una constelación de sentido en su mayor parte inconsciente, no duda en asumir que un comprender que gane claridad sobre su pertenencia a esa constelación se esforzará por sacar a luz sus prejuicios. Los prejuicios sólo pueden volverse conscientes, sin embargo, al verse irritados por la interpelación de lo otro, de lo diferente, a la que ningún dogmatismo puede acallar so pena de condenarse a la prisión de lo mismo y marginarse así de la experiencia, que sólo merece su nombre como posibilidad abierta de cancelación y revisión de anticipaciones de sentido. Gracias a esa provocación, los prejuicios concernidos entran en el juego de un diálogo, que como tal no dominan y en el que siempre pueden perder. Gadamer no renuncia para nada al ideal crítico, pero combate el prejuicio contra los prejuicios, que parte de que sólo se puede tener por verdadero lo que descansa sobre una fundamentación última y sobre la certeza correspondiente, lo cual no hace justicia a la historicidad efectiva de la humana comprensión.

El giro ontológico de la hermenéutica

Gadamer sabía que en la segunda mitad del siglo XX el concepto de interpretación había subido de rango en nuestros esquemas mentales en razón del papel que el fenómeno del lenguaje llegó a desempeñar en la filosofía. El hecho de que el ideal de conocimiento científico partiera del proyecto matemático de la naturaleza significó, para la modernidad, que la experiencia de mundo sedimentada lenguájicamente en la cotidianidad dejara de ser el punto de partida de la indagación y de la voluntad de saber. El lenguaje natural, si bien conservó su modo de ver y de hablar, perdió su sobrentendida primacía; el ideal del lenguaje se vio sustituido, en la lógica y en la teoría de la ciencia, por el ideal de la designación unívoca. Ahora que hemos ganado conciencia de los límites del acceso científico universal al mundo, el lenguaje natural ha pasado de nuevo como «universal» al centro de la filosofía. Frente a las ilusiones de la autoconciencia y frente a la ingenuidad de la noción positivista de *hecho*, el mundo intermedio del lenguaje muestra ser la verdadera dimensión de lo dado.[21]

El que la interpretación haya dejado de ser vista como algo meramente

ocasional e instrumental, y juegue ahora un papel central en la experiencia humana, va sin duda de la mano con la posición medular que ha pasado a tener el lenguaje en la reflexión filosófica, porque para Gadamer, a diferencia de Heidegger, la interpretación es eminentemente lenguájica.[22] La interpretación se despliega en un lenguaje que pretende dejar hablar al tema de que se trata y que es al mismo tiempo el lenguaje propio del intérprete. Para hacer hablar al texto la interpretación tiene por ello que plegarse a la situación hermenéutica respectiva y dar con el lenguaje que alcance a la situación: la comprensión es siempre aplicación. Tal es la razón por la que no puede haber una interpretación correcta en sí, ya que por mucho que se trate del mismo texto o del mismo asunto, éste, por hablar cada vez un lenguaje diferente, se nos presenta de situación en situación de manera distinta. Esto no quiere decir que la pretensión de verdad inherente a toda interpretación se relativice o se disuelva en la arbitrariedad, ya que la lenguajidad de la comprensión interpretativa no genera un segundo sentido adicional al comprendido.

La interpretación no pretende sustituir al texto interpretado; los conceptos interpretativos, muy por el contrario, no son tematizados usualmente como tales y desaparecen más bien tras lo que ellos hacen que hable en la interpretación. La interpretación se logra, pues, por paradójico que suene, cuando desaparece como tal, insertándose por sí misma en lo que se comprende: la interpretación se agota entonces en «colocar al tema en la balanza de las palabras»,[23] en dejar que la cosa de la que habla el texto pueda tomar la palabra. Esto lo sabemos muy bien de la interpretación como escenificación o ejecución de una obra, la cual, por mucho que recarguemos las tintas, y en razón de su esencial accidentalidad, termina desapareciendo en la obra ejecutada. La comprensión interpretativa es lenguájica en el sentido de que está penetrada por lo conceptual; el intérprete, sin embargo, no dispone de las palabras y de los conceptos como el artesano dispone de sus herramientas. El lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma en forma de interpretación; la unidad indisoluble de pensamiento y de lenguaje se da hermenéuticamente como unidad de comprensión e interpretación.[24] Aquí se anuncia el elemento original de la teoría de la interpretación de Gadamer.

La inseparabilidad de comprender e interpretar venía de *Ser y tiempo*. Heidegger, quien había tomado allí el término *hermenéutica* «en la significación original de la palabra, en la que designa el quehacer de la interpretación»,[25]

invirtió el esquema tradicional, a la luz del cual quien no comprendía un texto acudía a una interpretación que servía de medio ocasional para llegar a la comprensión como intelección; primario resultó para él el comprender, del cual la interpretación era sólo desarrollo o explicitación. El comprender primario como rasgo ontológico de la existencia es para Heidegger un saber práctico, menos una manera de conocer que el orientarnos en el andar en algo en que consiste el ser-en-el-mundo y, como tal, algo no temático y ante-predicativo. En este ámbito de la comprensión actuante, todo aquello con lo que tenemos que ver en la vida diaria está siempre ya referencialmente determinado como algo para algo, es decir, en principio ya interpretado. El que Heidegger insista en que lo que en esta dimensión práctica ocurre sea ante-predicativo tiene ante todo que ver con su concepción del lenguaje, que lo llevó a recelar de la tendencia objetivadora y como tal homegeneizadora de los enunciados proposicionales, a los que consideraba incapaces de abordar sin desfigurar la relación hermenéutica primaria con el mundo. La interpretación, como análisis articulante de lo ya implícitamente comprendido, sirve ante todo, según él, para apropiar la situación de comprensión y los presupuestos que determinan el comportarse del curar o cuidar del existir. Dicho en sus propias palabras: «En la interpretación el comprender se apropia comprensoramente de lo comprendido por él. En la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo».[26] La relación de la interpretación con lo ya implícitamente comprendido se plantea así de una manera secuencial, bien diferente de la completa simultaneidad en que se dan comprensión e interpretación en la concepción de Gadamer.

Gadamer mantiene la inseparabilidad de comprender e interpretar; siendo la interpretación para él la mediación lenguájica en la que se hace patente la pertenencia a contextos de tradición que se van articulando en la renovación que es todo comprender, la comprensión interpretativa acoge ahora toda la movilidad de la finita existencia humana. Comprender e interpretar constituyen una peculiar unidad en diferencia[27] que no es otra que la unidad especular misma de ser y de representarse, cuyo despliegue se da en el vasto espectro de la experiencia hermenéutica. Así como al comienzo de *Verdad y método* se mostró que el arte es juego, «que su verdadero ser no se puede separar de su representación» ya que en su radical temporalidad es siempre otro,[28] así también se señaló más adelante que todo conocer y todo autoconocimiento históricos se

basan en lo históricamente dado que siempre les precede, a manera de una sustancia[29] que alienta en tradiciones que viven renovándose en el sinfín de apropiaciones reinterpretantes, es decir, en el movimiento infinito de la diferencia. La comprensión, a su vez, es un acaecer de sentido que se da en la discursividad de la finitud histórica del ser humano y sólo se concreta en la interpretación; de ahí que el esfuerzo hermenéutico siempre parcial de la interpretación sea la tarea de responder a la pregunta que plantea un texto en el horizonte de una situación determinada.

La relación de comprender e interpretar se plantea ahora en términos de una dialéctica que desplaza «la interpenetración del movimiento de la tradición y el movimiento del intérprete», de la circularidad de la relación del todo con la parte a la inflexión recíproca de reflejado y reflejo mediada por el lenguaje. La interpretación es especular en la medida en que al desarrollar las implicaciones de sentido de un texto y hacerlas expresas lenguájicamente parece ser, frente al texto, una creación nueva; sólo que al final esta creación no pretende existencia propia y más bien desaparece tras la comprensión. Es, pues, «inasible en su propio ser y, sin embargo, devuelve la imagen», es decir, el sentido «que se le ofrece».[30] En los ámbitos hermenéuticos del arte, de la historia y de la interpretación alienta una noción radicalmente temporal de ser, distinta por completo de aquella que piensa el ser como algo constante y absoluto, contrapuesto a los fenómenos, a la apariencia. Al cabo de la modernidad la ontología especular de Gadamer, de clara raigambre platónica, permite, como vemos, hacerle justicia al vasto ámbito de la experiencia no reducible a objetividad científica en el que la comprensión de lo humano tiene que ver con lo radicalmente temporal, con lo que es siendo siempre distinto.

Puesto que el lenguaje es el medio natural de mediación especular de todo lo que es, acceder al lenguaje es parte del ser de lo que es; de ahí la famosa sentencia de que todo lo que puede ser comprendido es lenguaje. Acceder al lenguaje no quiere decir existir previamente de otro modo; en todo lo que es lenguaje se trata, por el contrario, de una unidad especular, de una distinción en sí mismo que es al mismo tiempo indistinción de ser y representación. El movimiento especular del lenguaje reviste significado ontológico universal: lo que accede al lenguaje es algo distinto de la palabra misma, pero la palabra sólo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje, sólo está ahí en su ser sensible para cancelarse en lo dicho. Y a la inversa, lo que accede al lenguaje no

es tampoco algo dado con anterioridad al lenguaje e independientemente de él, sino algo que en la palabra recibe su determinación.[31] Por eso, en tanto que mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje, sólo representando mundo existe verdaderamente el lenguaje.[32]

Este acaecer especular lenguájicamente mediado es también el de la historia. Igual que las cosas toman la palabra, las tradiciones en nuestra comprensión interpretativa acceden también siempre de nuevo al lenguaje como las realidades especulativas que son. Lo que nos habla desde las tradiciones, los significados de eventos o de textos, no son objetos fijos en sí, como tales constatables, y sí unidades especulares de sentido que son lo que son en la diferencia de sus continuas reinterpretaciones: la conciencia histórica se despliega así en la mediación lenguájica de pasado y presente. Algo análogo puede decirse de la conciencia estética, mediación lenguájica asimismo de diferentes momentos temporales: la obra de arte, lejos de ser un *en sí* diferente por completo de sus manifestaciones contingentes o de sus ejecuciones, es ilustración fehaciente del ser siendo distinto en simultaneidad con cualquier presente. La unidad de obra y efectualidad nunca permite hablar de un sentido original de la obra sin que en la comprensión de ella no se haya deslizado ya siempre el sentido propio del intérprete. Lo mismo vale de la conciencia hermenéutica que interpretativamente comprende el lenguaje de manera distinta cada vez que comprende. Al fundamentarse en el acaecer especular de todo lo que es, la hermenéutica gadameriana alcanza la dimensión de planteamiento universal, permitiendo que lo que antes fue autorreflexión metodológica de la filología se convierta en problemática propiamente filosófica: la ontología especulativa que está en la base de la hermenéutica tiene el mismo alcance universal que el lenguaje y la razón.[33]

En la mediación del lenguaje, la especularidad de todo lo que es permite además rebasar la unilateralidad de las nociones correlativas de objetividad y de subjetividad, y captar su mutua pertenencia en la trabazón de acontecer y comprender. Se trata de un acontecer en el cual el lenguaje es el que nos habla, dando la palabra a lo dicho por la tradición, y en el cual la acción no es nuestra sino de las cosas mismas, en la medida en la que las palabras nos alcanzan desde la tradición interpelándonos y envolviéndonos en la dialéctica de pregunta y respuesta; es el acontecer en el que cada vez que la tradición vuelve a hablar emerge algo que desde entonces es y antes no era. El lenguaje en semejante

pertenencia recíproca es diálogo, y de éste es propia la dialéctica de la escucha. La escucha tiene primacía en el fenómeno hermenéutico porque, como dice Gadamer, no hay nada que no sea asequible al oído a través del lenguaje; es que en comparación con todas las formas de experiencia de mundo el lenguaje pone al descubierto una dimensión de profundidad desde la que la tradición alcanza el presente. La verdad de la tradición es como un presente que se abre inmediatamente a los sentidos; tal es el acontecer que se abre camino en toda comprensión.

Destaquemos finalmente que la dialéctica por la que opta Gadamer es la platónica, la de los diálogos socráticos, no la hegeliana, que lleva la especularidad hasta el saber absoluto del espíritu. El diálogo de la interpretación siempre es abierto pues no puede terminar en un sentido definitivo que supere y cancele el preguntar; el diálogo se vive renovando como el diverso hablar de algo a circunstancias siempre diferentes que es; la razón que se despliega en esta dialógica no puede ser otra que una razón que esté a la altura de las circunstancias cambiantes de la especularidad. Gadamer vuelve siempre sobre la afinidad y el parentesco de la hermenéutica con la filosofía práctica: «hermenéutica es filosofía y como filosofía práctica».[34] La hermenéutica participa del envolvimiento de uno mismo que es constitutivo de la filosofía práctica; así como la ética o teoría de la vida correcta presupone la concreción de esta vida en un *ethos* real, así también comprender interpretativamente una tradición presupone no sólo reconocerla, sino también contribuir uno mismo productivamente a seguir formándola. El comprender interpretativo, al igual que el actuar, es riesgoso y arriesgado, no la mera aplicación de una regla general del saber a un acto particular o al comprender de enunciados o textos dados. Hay que aceptar que el proceso hermenéutico, justamente porque no se contenta con aprehender lo dicho y se retrorremite a los intereses y a las preguntas que nos mueven, es mucho menos seguro que los métodos de las ciencias naturales; pero si se lo reconoce como la aventura que es, se reconocerán las oportunidades especiales que abre, por su capacidad de contribuir de manera especial a ampliar y enriquecer nuestro horizonte de mundo y nuestro autoconocimiento, ya que todo lo que media el comprender está mediado con nosotros mismos.

Para el diálogo de Nietzsche y Gadamer

Si se aborda la filosofía de Gadamer a partir de Nietzsche se amplía mucho el horizonte de su comprensión. Con el estudio de la genealogía se gana una mayor receptividad al peso que tiene la interpretación en la experiencia hermenéutica, peso que la concentración desproporcionada de *Verdad y método* en el tema de la comprensión tiende a soslayar, hasta el punto de hacer olvidar a trechos que la comprensión sólo puede ser comprensión interpretativa. Este estudio nos sensibiliza a la dinámica creativa y liberadora que se abre en la incesante fusión de horizontes —y por tanto de perspectivas— en la que se despliega la movilidad de la existencia, movilidad que ostenta el «carácter inconcluso de toda experiencia de sentido», pues lo que es jamás se puede comprender del todo.[35] Hacer consciente toda esta dinámica en el ejercicio de la comprensión interpretativa permite al mismo tiempo una visión menos rígida de lo que son los legados, como realidad de la historia efectual, y disipa el aura de agobiante determinismo que circunda al concepto de tradición, según los críticos de Gadamer que olvidan que ésta vive de su permanente renovación, siendo como es el horizonte móvil del ejercicio de la comprensión interpretativa. Sólo así se llega a vislumbrar un diálogo que por entre las diferencias se abra a lo que genealogía y filosofía hermenéutica tienen en común y permita justipreciar bondades y carencias de lado y lado.

Para Nietzsche y para Gadamer la interpretación tiene valencia ontológica: más que un medio ocasional para acceder al sentido extraño o extrañado de un texto, más que un recurso complementario del conocimiento, interpretar es la actividad fundamental de la existencia en la que se articula el sentido de la realidad. De esta manera, en tanto que para Gadamer el sentido del acontecer, lejos de ser único y definitivo, se va desplegando en el diálogo interpretativo en que consiste el comprender a través de la historia, así también para Nietzsche la realidad, lejos de ser sustancia metafísica, tiene más bien la transitoriedad de una estructura que se genera y se sostiene en la acción recíproca de lo aleatorio del acontecer y de la fuerza interpretativa de los instintos. La primacía de la temporalidad es central en las dos hermenéuticas.

Esta comunidad ontológica fundamental se ve seriamente cuestionada a partir de la pregunta de Nietzsche de si la interpretación es en verdad posición de sentido y no hallazgo de sentido, como lo asumía sin más la convención hermenéutica, pregunta que como bien anota Gadamer «decide del rango y del alcance de la hermenéutica».[36] ¿Se trata entonces de ontologías diametralmente

opuestas? ¿De que la una sitúe a la interpretación en el horizonte del lenguaje, como una conversación sin fin con la historia en el horizonte de una co-pertenencia que desborda toda subjetividad, en tanto que la otra no sería más que la vuelta a la metafísica de la subjetividad, dentro de la cual la interpretación es tan sólo despliegue arbitrario de la voluntad de poder? ¿Se agota en esto la posición de sentido? ¿Dónde queda entonces el aporte de Nietzsche al desenmascaramiento de las ilusiones de la autoconciencia, que tanto alaba Gadamer? ¿Dónde quedan los atisbos de Nietzsche en cuanto a que el sujeto no es algo dado sino imaginado que se remite, en última instancia, al contrajuego de los instintos? ¿Dónde la importancia de «esclarecer en lo posible lo que está en la base de los intereses» para llegar a reconocer nuestras propias preguntas en los enunciados que tratamos de comprender, a la que Gadamer se refería? ¿Acaso las necesidades que surgen de nuestra naturaleza instintiva quedan excluidas *a limine* de semejante indagación?

Hay que tener cuidado, eso sí, de no contraponer a la rica diversidad de perspectivas vitales en Nietzsche y a la profusión de interpretaciones que de ellas brotan un Gadamer básicamente reactivo, en el sentido nietzscheano del término, que fetichiza la tradición aferrado a «una unidad totalizante de sentido» de observancia hegeliana, la restauración de cuya férrea continuidad en casos de transitoria interrupción sería el propósito de todo comprender. Esta estrategia, como la plantea en muy interesante versión Luis Eduardo Gama,[37] sirve para poner aún más de relieve la fascinación de la nueva y verdadera tarea del ser humano, que, según Nietzsche, no es la de constatar hechos sino la de un poner, querer y disponer creativos, fijando objetivos y configurando lo fáctico hacia ellos. La estrategia desemboca, sin embargo, en una crasa contraposición de comprensión e interpretación, referidas la una a un sentido unitario sustancial homogéneo y la otra a su materialización finita, contraposición que desconoce lo que al decir de Gadamer es «la unidad indisoluble de pensamiento y lenguaje»,[38] «cuya enigmática intimidad motiva la ocultación del lenguaje en el pensamiento»,[39] tal como la encontramos en el fenómeno hermenéutico, en el cual la unidad de la interpretación especular con la comprensión que en ella se realiza es tan íntima que el lenguaje y los conceptos de la interpretación valen «como momento estructural interno de la comprensión».[40] Más que desconocer semejante inseparabilidad y pese a graves advertencias en contrario, sin embargo, el planteamiento termina desconociendo la eminente aperturidad de la

experiencia hermenéutica con el argumento de que «en el comprender se trata siempre de la presunción o anticipación de una completitud de sentido que aúna la tradición en su totalidad»,[41] a cuyo efecto se amalgaman con sugestión de hipóstasis algunos aspectos de razonamientos bien diversos.

La anticipación de cabalidad o de completud, por una parte, es la expectativa de que sólo sea comprensible lo que represente un todo coherente, una unidad cabal de sentido;[42] en ella se prejuzga, con intención afín a la del *principio de caridad* que últimamente volvió a movilizar Davidson, no sólo que los textos expresen cabalmente una idea, sino además que lo que dicen sea verdad cabal en tanto no se demuestre lo contrario. *Verdad y método* se ocupa del tema a propósito de la circularidad hermenéutica, dado que la anticipación de sentido que guía la comprensión de un texto y la familiaridad con el asunto de que se trata se determinan desde la comunidad que nos une con ciertas tradiciones, comunidad que, al encontrarse siempre en proceso de formación y de revisión por parte de quienes comprendiendo interpretativamente prosiguen y determinan el rumbo de las tradiciones, discurre necesariamente en la contratensión de familiaridad y extrañeza. Tradiciones no son, repitámoslo, cuerpos cerrados y acabados de verdades, sino la transmisión viva de algo siempre distinto, jamás en sí, que se vive articulando en interpretaciones desde momentos y situaciones diferentes y bien determinados. La productividad del comprender interpretativo esplende allí como acaecer siempre nuevo y diferente.

Lo de aunar a la tradición en su totalidad resulta de una lectura parcializada del gran horizonte «único», noción con la que Gadamer trata de abarcar tendencialmente la profusión de horizontes, siempre en movimiento y en continua fusión unos con otros, que han hecho y hacemos los seres humanos al andar en las múltiples cosas y en los múltiples proyectos en que andamos, y de bosquejar el espacio creciente de libertad que ganamos incesantemente al irnos formando a través de la experiencia. Ese gran horizonte es el de la insondable «profundidad histórica de nuestra autoconciencia» y, por serlo, está siempre en movimiento. ¿Cómo ver en él «totalidades de sentido ahistóricas y universales»,[43] absolutos por tanto que harían nugatoria y risible la creatividad que impulsa la experiencia hasta la claridad vivida del saber que no se sabe y de la vitalidad crítica que ella genera? ¿Por qué insistir en la totalidad sustancial de sentido homogéneo, como lo ha venido haciendo Figal, en nombre de una continuidad dogmática que desconoce la discontinuidad de la experiencia real,

tan importante para Gadamer, y hace necesaria la reintroducción de una comprensión de individualidades «objetivadas»?[44] La filosofía hermenéutica conoce, sin duda, relaciones de pertenencia global —que no totalidades— de otro orden. Tal la maravilla de que cada palabra, sin que pueda decirlo, deje resonar al conjunto de la lengua a la que pertenece y aparecer en su conjunto a la visión de mundo presente en ella.[45] Puesto que el decir que da a entender lo que uno quiere expresar mantiene lo dicho en unidad con una infinitud de cosas no dichas, las palabras, más que ser copia de la realidad, dejan que hable una relación con el conjunto de lo que es.[46] Ser y acaecer, ser en la diferencia, ser y representarse: el fundamento ontológico especular hace posible el discurrir de la experiencia animado por el atisbo renovado en la falibilidad y finitud humanas propio de la comprensión interpretativa, que a la par que nos permite superar lo que teníamos por verdadero amplía nuestra apertura a lo diferente, sin llegar jamás a la comprensión definitiva de sentido alguno.

VI. Hermenéutica crítica, anticuaria y monumental de la historia de Occidente y el cristianismo en Nietzsche

Rebeca Maldonado*

> La conciencia histórica enseña al ser humano la forma de mirar al mismo tiempo con cien ojos sobre el mundo.
> Hans-Georg Gadamer, *El giro hermenéutico*

La hermenéutica da sus frutos cuando asumimos nuestro ser de herencias, atisbamos en las huellas que nos constituyen y hacemos constantemente lectura de las mismas. Desde esa perspectiva, la historia no es un conjunto de hechos ordenados en serie, ni mucho menos ordenados de acuerdo con una voluntad divina o racional. El ser del ser humano es un ser afectado por el pasado a manera de herencias, de mensajes transmitidos, lo quiera o no, lo sepa o no.[1] Y ésa es la esencia de la historicidad. De esto era tan consciente Nietzsche que sabía que su destino como persona, que el destino de la modernidad y de Occidente, se jugaba y estaba dado por una determinada comprensión del mundo: la judeocristiana.[2]

Atisbar nuevas posibilidades de esa comprensión del mundo, nuevas lecturas del pasado, requiere de memoria, pues nuestras posibilidades de futuro se fundan en una reapropiación del pasado, lo que significa su destrucción (crítica), pero también su conservación (monumental) y su vivificación (anticuaria). Me parece que ése es el sentido de la distinción entre historia crítica, monumental y anticuaria propuesta por Nietzsche en *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Recordemos:

> En un triple sentido [escribe Nietzsche] pertenece la historia al ser vivo: le pertenece como alguien que necesita actuar y esforzarse, como alguien que necesita conservar y venerar, y, finalmente, como alguien que sufre y quiere liberarse. A esta trinidad de relaciones corresponden tres maneras de abordar la historia. Así se distinguirá una relación *monumental*, una *anticuaria* y una

crítica.[3]

En la lectura que sigue mostramos, desde la interpretación que Nietzsche hace del cristianismo en Occidente, el tejido complejo de los modos de relacionarse con la historia, todos igualmente necesarios para la vida: la monumental, la anticuaria y la crítica.

La historia crítica del cristianismo

Para poder levantar un santuario
hay que derruir un santuario.
Genealogía de la moral

En el año de 1886, en *Más allá del bien y del mal*, Nietzsche aprende a tensar el arco y a tener como blanco de sus flechas los valores y las instituciones de la modernidad. El cristianismo como institución que se sustenta en el «absurdo del número máximo», en la perniciosa moral del amor al prójimo, es responsable del rebajamiento del ser humano a un animal de rebaño. «La moral es hoy en Europa moral de animal de rebaño.»[4] Nietzsche entonces toma conciencia de la situación de nivelación de las diferencias que marca al hombre moderno. «La espiritualidad elevada e independiente, la voluntad de estar solo, la gran razón son sentidas como peligro; todo lo que eleva al individuo por encima del rebaño e infunde temor al prójimo es calificado a partir de este momento de malvado.»[5]

La homogeneización y nivelación de las diferencias se vuelve efectiva a través del devenir enfermo, es decir, del sufrimiento o de la reducción de la vitalidad fisiológica. Por eso, en *Genealogía de la moral* Nietzsche, al preguntar «¿cuál es el valor de los valores?», en realidad está preguntando: ¿cuál es el valor del altruismo, de la autonegación y del autosacrificio? Y, para Nietzsche, a través de un impresionante movimiento de transmutación de los valores, se logró negar la realidad, es decir, «escapar de la tortura de lo real y de lo efectivo», ya que negar el cuerpo, la vida y la tierra tiene consecuencias ontológicas, querer ser de otro modo, desear ser de otro modo y desear estar en otro lugar. El hombre deviene enfermo justo en el momento en que realiza la escisión que pone su vida en relación con una existencia distinta, con un modo de ser distinto, hasta decir que esta vida y esta tierra no tienen sentido. «Aquí nos encontramos con una escisión

que se quiere escindida, que se goza a sí misma en ese sufrimiento y que se vuelve más segura de sí y más triunfante a medida que disminuye su propio presupuesto, la vitalidad fisiológica.»[6] La historia de Occidente dirigida y vehiculada por el ideal ascético es la historia del nihilismo. Su expresión máxima: la meta y sentido de la historia no se encuentra en la ciudad terrena sino en el advenimiento de Cristo, o, como individuo, en la otra vida. Tanto en un sentido como en otro la vida es un camino errado, puente hacia otra vida. Cansancio de la vida y deseo de final es lo que mueve a Occidente.[7] Todo esto significan los ideales ascéticos.[8] Pero en el momento de interpretar el sufrimiento sin fin (al cual nos referíamos más arriba) y encontrarle justificación —que para Nietzsche, como sabemos, es la negación de la vida—, por intermediación de la figura del sacerdote el ser humano encuentra en la culpa la respuesta. Sólo desde la culpa el sufrimiento cobra significado y sentido. El cristianismo no destruye el sufrimiento, al contrario, debe su existencia a la sistematización máxima del sufrimiento a través de la emergencia de la voluntad de ser de cualquier modo culpable y reprobable. «Tú eres el responsable de tu sufrimiento, y aquí es donde se inventan los conceptos culpa, pecado, condenación y ésta es la manera de interpretar el debilitamiento fisiológico a través de una perspectiva fisiológicamoral.»[9]

El ser humano no tiene posibilidad de expiación. Su sufrimiento jamás será equivalente a la culpa, lo que genera un potencial inimaginable de venganza contra el florecimiento vital. Son necesarios siempre más y mejores medios del sufrimiento.[10] Esteban Enguita comenta: «Desvelado el secreto del ideal ascético y de la moral cristiana en la que se encarna como acontecimiento decisivo en Occidente, se producen dos consecuencias, ambas nihilistas: o acabamos con el ídolo que hemos venerado (Dios, mundo verdadero) o con nosotros mismos».[11] Nietzsche, como sabemos, se decide por la muerte de Dios. Sin embargo, en septiembre de 1888, al escribir su ensayo de transvaloración, *El Anticristo*, esboza una tesis inquietante: *el cristianismo es la religión en la que ocurre una reducción de lo divino*.[12] Esta lectura vuelve comprensible lo que dice el loco que anuncia la muerte de Dios en *Gaya ciencia* hacia 1879: *Dios ha muerto y nosotros lo hemos matado*.[13] Existe un Dios que emerge de un hombre debilitado, de una voluntad de poder enferma, pero también es posible pensar en otro sentido de divinidad, ya que los dioses que inventan y crean las culturas sólo son manifestación de nuestra situación vital. Así, para Nietzsche, los dioses de

los pueblos de la Antigüedad constituyen una proyección del placer que les provoca su realidad, dioses que emergen de un pueblo orgulloso que necesita a Dios para hacer sacrificios. Dios en cualquier caso es una proyección del propio ser humano y el Dios de la modernidad cristiana no expresa ni plenitud ni grandeza. Ese Dios, tan debilitado como el propio hombre, es un dios redentor del sufrimiento. Occidente, en consecuencia, ha matado a Dios. Nietzsche, al final de su vida lúcida, en *El Anticristo*, exclama: «¡Casi dos milenios y sin un solo Dios nuevo!»[14] Nietzsche deja entrever que no toda religión, y no todos los dioses, conducen hacia abajo y hacia la decadencia, sino sólo aquella que falsifica la naturaleza, la realidad y el mundo: la ciudad terrena. No así aquellas religiones que nos ofrecen un sentido en la tierra y la posibilidad de una jovialidad y de una alegría real y efectiva, como puede serlo, aunque sabemos que no es religión, el budismo.[15]

La historia anticuaria del cristianismo o la reapropiación de los fundamentos de la historia de Occidente

No os afanéis por el día de mañana,
porque el día de mañana traerá su afán.
MATEO 6:34

Obra de cada día.
F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*

Vosotros sois la sal de la tierra; pero
si la sal se desvaneciere, ¿con qué será salada?
MATEO 5:13

En la filosofía de Nietzsche atisbamos la posibilidad de reapropiación de los fundamentos de la historia de Occidente y en consecuencia la destrucción del símbolo de Jesús en la cruz como fundamento de su devenir para dar cabida a una vivificación de su mensaje. En éste se encuentran los gérmenes de una religión como vida efectiva: cuyo centro de gravedad es la tierra, esta vida y el corazón.[16] Por mucho que en los evangelios se hable de juicio final, se hable de Paraíso y de Cielo, en el mensaje de Jesús el centro de gravedad no es la otra vida

ni el juicio final. Por el contrario, el cristianismo recreado e inventado por Pablo, según Nietzsche, aleja al creyente de lo real y efectivo de la vida, y a cambio busca perpetuar el sufrimiento haciendo necesario sentirse pecador, no serlo, haciendo que importe más la esperanza que la felicidad acontecida, más la esperanza que no puede ser suprimida.[17] La esperanza es el sentido de nuestra existencia individual y de especie. La esperanza, sentido de la historia.[18] Si la religión se vive como vida efectiva, modo de vida, absolutamente praxis, como reino de los cielos en la tierra, tal y como según Nietzsche es la propuesta de Jesús, nos encontraríamos con una religión de distinta índole de la del cristianismo que se afirmó a lo largo del devenir histórico de Occidente. Nos encontraríamos con una religión afirmativa. Si es así, aquella buena nueva de la bienaventuranza de la cual Jesús hablaba es en realidad posibilidad de transformación de la vida efectiva. Andreas Urs Sommer comenta al respecto:

> La fe de Jesús «ni siquiera se formula —ella vive, es reacia a las fórmulas» (A § 32, p. 203); no es una «doctrina», como ya había resaltado Kierkegaard, sino una manera de vivir, que no se preocupa en absoluto de lo exterior y de lo mundano, sino que vive enteramente recogida en la interioridad. Por lo que no conoce negación, pecado, redención, resurrección. La palabra de Jesús no promete futuro, habla al presente.[19]

Una de las formas de la transvaloración del cristianismo como historia efectiva es la recuperación de Jesús como el símbolo más importante de Occidente a través de la reinterpretación o relectura de los evangelios que Nietzsche ofrece en *El Anticristo*. El criterio de interpretación nietzscheano que a mi juicio constituye una de las principales aportaciones a la hermenéutica es: si el hombre es creador de metáforas que ha olvidado que lo son al convertirlas en cosa en sí, entonces una de las funciones de la hermenéutica es la reactualización del carácter metafórico de las palabras. En *El Anticristo* esta tesis se pone en marcha.[20] La productividad hermenéutica de dicha tesis reside en que permite un trabajo de recuperación de huellas y reconstrucción de la memoria, de eso que hemos olvidado. Se trata de recuperar la fuerza sensible de las palabras. Si atendemos a los evangelios parece ser que no hay otra vía de comprensión o de acceso a los mismos. Jesús hablaba en parábolas y en metáforas; a través de esos procedimientos pasaba de algo conocido, generalmente imágenes de lo sensible, a los *exempla*, se trataba de hacer pasar de la escucha a una práctica de vida. Por

eso, al preguntar uno de los discípulos por qué hablaba en parábolas, Jesús contesta: «Para que no vean con los ojos, sino que oigan con los oídos y con el corazón entiendan».[21]

El punto de partida de la transvaloración nietzscheana es considerar a Jesús como un «gran simbolista», dice Nietzsche: «justo el no tomar ninguna palabra literalmente es, para este antirrealista, la condición previa para poder hablar sin más»,[22] y, por lo tanto, cuando Jesús de Nazaret dice «reino de los cielos», «vida eterna», «agua viva», hay toda una semiótica, toda una forma de hablar metafórica. De esta manera, se coloca frente y en contra de la ley y del dogma. «Yo soy el pan de vida; el que a mí viene, nunca tendrá hambre; y el que en mí cree nunca tendrá sed.»[23] Jesús, frente a la fórmula del judaísmo, opone la posibilidad de otra experiencia y una transformación vital. Esta fe retirada del dogma «ojo por ojo, diente por diente », justo, no lleva la espada, no se defiende, y dice «al que quiera quitarte la túnica, déjale también la capa». Ese constante uso de vocablos como *vida, verdad, luz*, son metáforas que indican lo más íntimo, mientras que los libros, los cultos, los ritos, encarnados en los fariseos, están fuera de esa experiencia. Esa experiencia no es esperanza, es la bienaventuranza, trasluce lo real y efectivo de una práctica de vida. Por eso estar en el reino de los cielos ocurre, según Jesús, para «cualquiera que haga y enseñe los mandamientos».[24] Según la lectura de Nietzsche de los evangelios, sentirse bienaventurado, sentirse evangélico e incluso hijo de Dios es lo más alejado a una promesa, lo más lejano a un estado de esperanza, podemos decir, es un ejercicio de afirmación semejante al que realiza la figura del niño planteada por Nietzsche en el *Zaratustra:* «para el juego de crear se precisa un santo decir sí».[25] Vitiello también resalta de Jesús el actuar «virtuoso» que comienza por sí mismo. «*Buena, positiva* es la acción, no por el efecto que tiene sobre su destinatario y por la consiguiente respuesta, sino por sí misma, por la originaria *energía* del querer que se expresa en ella.»[26] Jesús no promueve la duplicación del mundo, sino una única realidad, un modo de vida real y efectivo, en esa acción positiva, alimentada en la originaria energía del querer. «Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia.»[27] Acción positiva y buena es la de Jesús por ser originaria e inmediatamente afirmación de la vida. Pues la buena nueva es el instinto profundo de cómo hay que vivir, para sentirse en el cielo, para sentirse eterno. Así Jesús dice: «mas el que bebiere del agua que yo le daré, no tendrá sed jamás».[28]

El ayuno por el ayuno, el descanso por el descanso en el sabbat, los ritos por los ritos, la ley sin amor y sin misericordia, habían hecho de la religión y de los rituales judíos una religión para muertos y desahuciados. Así, al preguntar uno de los escribas: «¿Por qué nosotros y los fariseos ayunamos muchas veces, y tus discípulos no ayunan?», Jesús contesta: «¿Acaso pueden los que están de bodas tener luto?»[29] El abandono de una religión asentada en el dogma y en la ley es el paso de la muerte a la vida. Dice Jesús: «El que oye mi palabra y cree ha pasado de muerte a vida».[30] Así la resurrección de los muertos parece ser no otra cosa que la metáfora del ingreso a la vida, al reino de los cielos, a una vida fundamentada en el amor, en la misericordia y en la fe. Y, por ello, Jesús dirá con respecto a la resurrección de los muertos: «Dios no es Dios de muertos, sino de vivos».[31] La muerte parecía ser dentro de la simbólica de Jesús la religión sin experiencia, sin fe, sin amor; ésa era la religión de los muertos. El abandono de esa religión es en esencia el llamado de Jesús: «Sígueme; deja que los muertos entierren a sus muertos».[32] Esa religión desprovista del centro de gravedad de la vida tenía como principales representantes a los escribas y los fariseos, los dogmáticos de su tiempo, los amantes de la cosa en sí, los que habían destruido el fundamento vital de la relación con lo sagrado. Pues no son el dogma y la ley, sino la palabra que sale del corazón, la que está sustentada en la vida y para la vida, lo que importa.

> ¡Ay de vosotros escribas y fariseos, hipócritas! [...] Dejáis lo más importante de la ley, la justicia, la misericordia y la fe. ¡Ay de vosotros escribas y fariseos, hipócritas! Porque sois semejantes a *sepulcros blanqueados*, que por fuera, a la verdad, se muestran hermosos, mas por dentro están llenos de huesos de muertos y de toda inmundicia.[33]

Por el contrario, «pasar de muerte a vida», «nacer de nuevo» por intermediación de la palabra de Jesús y su mensaje expresan el ingreso a una transfiguración de todas las cosas. Su condición, una reinterpretación y transvaloración de los mandamientos. La transformación de la vida ocurre al colocar como único fundamento de aquéllos el corazón y el amor. Sólo el amor transforma la aridez de la vida en vida del corazón y en vida eterna. En la reinterpretación que Jesús hace de su tradición encuentra que en la bienaventuranza se produce un sentimiento de perfección. Esto le permite decir a quien le pregunta cuándo vendrá el reino de Dios: «El reino de Dios está entre

vosotros».[34] Podemos decir: está en nosotros y dentro de nosotros. Insistimos, el reino de los cielos es una metáfora que no se ha sabido leer. Expresa una actitud, el ingreso al reino de los cielos como estado de corazón e inmediatamente como acceso a la vida. No es algo que está más allá de la tierra. Pues lo que no suceda en la vida tampoco sucederá en ningún lugar ideal o imaginario o posible. «De cierto os digo que todo lo que atéis en la tierra —dice Jesús— será atado en el cielo; y todo lo que desatéis en la tierra, será desatado en el cielo.»[35]

La investidura de Jesús como profeta radica en trasponer los planos organizativos cielo/tierra, amor/ley, muerte/vida, en transformar la rigidez y la dureza con las que se leía y se interpretaba la ley en un juego en que no sólo cielo es tierra, sino interpretar, autointerpretarse, juzgar, juzgarse, criticar, criticarse. Y en el cual reflexionar, actuar y vivir son, en suma, el juego de moderación de las perspectivas. Por eso Jesús, al decir «saca primero la viga de tu propio ojo, y entonces verás bien para sacar la paja del ojo de tu hermano», no hace otra cosa más que instaurar el juego de ir y venir que nos modere a nosotros mismos. Esa moderación en el juicio que lleva a no arrojar la primera piedra, a no yuxtaponer cielo y tierra, hace que justamente sea —según Jesús— «estrecha la puerta, y angosto el camino que lleva a la vida, y pocos son los que la hallan».[36]

Historia monumental del cristianismo

La palabra de Jesús, pues, conlleva una transfiguración básica de sí mismo, de ahí que diga Pablo: «Si alguno está en Cristo, nueva criatura es». Y sin embargo es el cristianismo reinterpretado por Pablo, auténtico fundador de Occidente y de su historia, el que, según Nietzsche, se constituye en justificación de todo sufrimiento. Ese cristianismo despierta la necesidad de expiación, la necesidad de mayor dolor y sufrimiento. Genera mayor bajeza y enfermedad. En ese cristianismo los pecados son la palanca del poder de la Iglesia, pues es necesario pecar porque Dios perdona a quien hace penitencia. El cristianismo que se afirmó a lo largo de la historia de Occidente, después de la muerte de Jesús, es el fundamento de la hospitalización de la tierra y de la destrucción de la ciudad terrena. Nada que ver con el reino de Dios, la bienaventuranza. *Más bien la institución del cristianismo ofrece una interpretación de la nueva institucionalización de la violencia*, pues la Iglesia cristiana —dice el filósofo

textualmente— «ha vivido de calamidades, ella ha creado calamidades, con el fin de eternizarse a sí misma».[37] Por todo lo anterior, Anticristo, en boca de Nietzsche, significa la oposición radical al símbolo de Jesús en la cruz como fundamento del cristianismo, como fundamento de la religión de la venganza, del odio y del sufrimiento.[38] Tras esa tradición negativa se oculta, de acuerdo con Nietzsche, el origen, el sentido y el derecho del evangelio. De ahí que el filósofo señale: *«El cristianismo auténtico, el originario, será posible en todos los tiempos»*.[39] Hay algo de esa tradición que, aunque olvidado, merece ser conservado y actualizado en el sentido de historia monumental, esto es, en tanto que ofrece un modelo o un ideal que vale la pena actualizar, seguir o emular: la reconducción de los mandamientos y la ley a la vida.

Si tratásemos de encontrar el sentido global de la filosofía de Nietzsche, aun hasta en sus últimos escritos, se trata de la postulación de una única realidad. Y ésa es la relación entre la bienaventuranza de Jesús el simbolista y el propio Zaratustra, como Jesús también creador de metáforas. De manera que, si bien es la tradición cristiana donde se fundó el sentido de la historia como un proceso de redención, también es dentro de esa tradición donde Nietzsche encuentra una profunda referencia fundada en la vida de Jesús hombre, esto es, en el Jesús histórico. Pues así como Jesús crea las imágenes y las metáforas que le permiten destruir la ley y el mandamiento fariseos que alejan de aquel sentimiento de vida eterna en la tierra, con el poder de la metáfora y el símbolo Nietzsche crea las imágenes que le permitirán en el *Zaratustra* elaborar una crítica al pensamiento que había creado la escisión entre mundo sensible y mundo inteligible, y conducido a un desprecio de la tierra. Pongo como ejemplo una de ellas: «Como si una gran manzana se ofreciese a mi mano, una madura manzana de oro, de aterciopelada, fresca y suave piel: así se me ofrecía el mundo [...] de quien tan mal se suele hablar».[40] La interpretación que Nietzsche ofrece de este Jesús histórico en *El Anticristo* estrecha aun más las figuras de Jesús y Zaratustra. La cercanía clara por la forma del contenido, esto es, por la parábola y la metáfora, se vuelve esencial, porque para ambos parece ser que es el modo de hablar mediante metáforas que reconduce a la tierra. Parece que la humanidad necesita de vez en cuando volver a ese centro de gravedad. Por mucha que sea la diferencia entre palabra revelada y obra literaria, Zaratustra cumple dentro de la simbólica creada por Nietzsche esa función profética, ese deber para con una humanidad que tiene que volver a confiar en sí misma en y desde la tierra.

En la última línea de *Ecce homo* leemos: «¿Se me ha comprendido bien? *Dioniso contra el Crucificado*».[41] Sería difícil entender la distancia de Nietzsche con el Crucificado si antes no tenemos en mente nuestro recorrido anterior. En ese recorrido se hace un deslinde definitivo entre Jesús de Nazaret y el Crucificado. Nietzsche entiende por Crucificado o por el símbolo de Jesús en la cruz el símbolo que se constituye en fundamento del cristianismo: un Dios de la venganza y el resentimiento.[42] En este sentido, Nietzsche hace la guerra al cristianismo. Ahora es el elemento dionisiaco lo que mostrará la distancia con respecto a la moral cristiana, pues no es por la vía de la moral o de una concepción moral del mundo como se accede a la tierra. Es necesario un nuevo evangelio. Recordemos que, a decir de Nietzsche, el sacerdote persa Zaratustra es quien juzgó que, la lucha entre el bien y el mal es la rueda que hace moverse a las cosas. La función de la figura de Zaratustra inventada por Nietzsche consiste en aniquilar dicha perspectiva de valoración. *Así habló Zaratustra* cumple la función de un evangelio, de «unas nuevas sagradas escrituras». En este sentido, dice Nietzsche, «se trata de unas sagradas escrituras tan serias como cualesquiera otras por mucho que incorpore la risa a la religión».[43] En ese texto leemos que «el placer quiere eternidad de todas las cosas, ¡quiere, profunda, profunda eternidad!»[44] El sentimiento de eternidad enraizado en el placer, que a su vez enraiza más en la tierra, que obliga a no querer ni desear otra vida ni otra tierra, es el elemento central de la religión dionisiaca. «La religión dionisiaca del placer, de la risa, de la humanidad libre espera ser tomada en serio», dice Nietzsche a Malwida.[45] Nietzsche, pues, recurre a los griegos, recurre a Dioniso, para dar a conocer el sentido y el significado que para él tiene el concepto de vida eterna, de vida y de lo sagrado. La explicación más clara y redonda al respecto la encontramos en el *Crepúsculo de los ídolos* (1888), donde queda claro que la religión dionisiaca con los misterios permite «la vida eterna, el eterno retorno de la vida; el futuro prometido y consagrado en el pasado; el sí triunfante dicho a la vida por encima de la muerte y el cambio; la vida verdadera como supervivencia colectiva mediante la procreación, mediante los misterios de la sexualidad».[46] La procreación, el parto, el embarazo, el nacimiento, todos ellos transidos de dolor y de gozo, son un sí exuberante a la vida. Y, por tanto, es en la sexualidad donde encontramos el futuro y la eternidad de la vida. Es en la simbólica de Dioniso donde se ofrece la vía hacia la vida y su sacralización. «En ella el instinto más profundo de la vida, el del futuro de la vida, el de la eternidad de la vida, es

sentido religiosamente, *la misma vía hacia la vida, la procreación, es sentida como la vía sagrada* [...]»[47] El cuerpo es el cauce de lo sagrado, porque es el presupuesto mismo de la vida. Y agrega Nietzsche: «sólo el cristianismo [...] ha hecho de la sexualidad algo impuro [...] ha arrojado basura sobre el comienzo».[48]

El cristianismo ha cegado dos posibilidades de acceso a la vida, la helénica y la que pretendió abrir el propio Jesús de Nazaret con su buena nueva. De ahí la acusación que lanza Nietzsche al cristianismo. En su obra encontramos una reconsideración radical de la herencia, mejor dicho, de las herencias. Y al hacerlo, conduce y convoca a la destrucción de la historia de Occidente como unidad, totalidad, único sentido y significado. Tras esa tradición profundamente nihilista encontramos otras huellas, voces, valores, dioses. El trabajo de Nietzsche es un trabajo de ruptura de la univocidad de la tradición, recordándonos que la tradición, ya sea filosófica, literaria o religiosa, no es unívoca ni cerrada, sino abierta a nuevas interpretaciones y transvaloraciones. Con ello nos enfrentamos a la ambigüedad de nuestro ser, con el naufragio de los sentidos transmitidos, con posibilidades que hay que actualizar.

VII. Eterno retorno de lo mismo, vida y muerte

Andrea Díaz Genis*

El eterno retorno nietzscheano

Son tres las formulaciones que Nietzsche pensó y editó en vida sobre el eterno retorno de lo mismo: las que aparecen en *La gaya ciencia*, en *Así habló Zaratustra* y, por último, en *Más allá del bien y del mal*.[1] A estas formulaciones se le agrega la de sus escritos póstumos conocidos como *La voluntad de poder*. Sólo nos podemos detener brevemente en este escrito en la primera de las formulaciones. Vayamos entonces al aforismo 341, titulado «El peso más abrumador», y tomémoslo como una primera aparición clara y contundente de la forma que adquiere la idea del eterno retorno en Nietzsche:

> *El peso más abrumador*
> Qué sucedería si un día, o una noche, un genio te fuese siguiendo hasta adentrarse en tu más solitaria soledad y te dijese: «Esta vida, tal y cómo tú la vives ahora y la has vivido, tendrás que vivirla una vez más e incontables veces más; y no habrá en ella nada nuevo, sino que todo el dolor y todo el placer, y todo pensamiento y suspiro, y todo lo indecible pequeño y grande de tu vida tiene que volver a ti, y todo en el mismo orden y secuencia, e igualmente esta araña y esta luz de la luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. Al eterno reloj de arena de la existencia se le dará vuelta una vez y otra, ¡y a ti con él, polvillo de polvo!» ¿No te arrojarías al suelo y harías rechinar los dientes y maldecirías al genio que hablase así? ¿O acaso has experimentado alguna vez un instante enorme en el que le respondieses «¡Eres un dios y nunca he oído nada más divino!»? Si aquel pensamiento cobrase poder sobre ti, transformaría al que ahora eres y quizá te despedazaría; la pregunta «¿quieres esto una vez más, e incontables veces más?», referida a todo y a todos, ¡gravitaría sobre tu actuar como el peso más

abrumador! Pues ¿cómo podrías llegar a ver la vida, y a ti mismo, con tan buenos ojos que *no deseases otra cosa* que esta confirmación y ese sello últimos y eternos?[2]

Es éste un hermoso texto donde aparece la idea del eterno retorno, que será una de las ideas fundamentales del pensamiento nietzscheano, desarrollada principalmente en el último periodo de su obra. Si hay varios aspectos a destacar en esta idea, uno es el aspecto científico o «cosmológico»[3] u ontológico (como lo es en la interpretación heideggeriana de Nietzsche) y otro el ético-práctico. En este aforismo se va a destacar el aspecto ético de la idea, su carácter existencial, y éste sería para nosotros su aspecto fundamental. Lo interesante de este aforismo es que el pensamiento del retorno es tomado como algo conjetural. Dice Nietzsche: «Qué sucedería si…», y la forma gramatical da pie a que podamos tomar así el pensamiento del eterno retorno. Si partimos del *perspectivismo nietzscheano*,[4] idea que podemos rastrear en toda su obra pero que se hace patente sobre todo en *La voluntad de poder*,[5] *la verdad es una mentira de alguna manera impulsada por la voluntad de poder.*[6] *Lo que tenemos no son hechos sino interpretaciones*,[7] una serie de interpretaciones que por sí mismas no tienen más valor ni más verdad que las otras. Aunque esto no quiere decir que no puedan ser defendidas como más valiosas unas que las otras. En el fondo, los criterios de valor nietzscheanos son, a decir de Vattimo, «fisiológicos» (nosotros los llamaríamos más bien «vitales»); se trata de promover los valores, entendidos como interpretaciones morales que redunden en la salud y nos alejen de la enfermedad, que nos den fuerza sobre la debilidad, energía activa sobre la pasiva.[8] Es decir, que aumenten nuestra *voluntad de poder*. De alguna manera, el pensamiento del eterno retorno puede entenderse además como un *pensamiento educativo*. Nos enseña el tipo de hombre que debemos promover y formar: aquel ser humano que sea capaz de soportar el retorno, y no sólo soportarlo sino quererlo. Y sólo puede querer el retorno de su propia vida y, con ella, la del todo (pensamiento que también aparece en *La voluntad de poder*) quien le dice *sí* a la vida. El *pensamiento afirmativo*, que es propio del héroe trágico, es una constante en el pensamiento nietzscheano. También podemos mencionarlo en este contexto como *amor fati:*[9] amar la vida, incluyendo todo su dolor, por lo que ella es. La aceptación de la vida en su unidad trágica implica la aceptación de los contrarios.[10] La óptica trágica es la que nos lleva entonces al

amor fati, a aceptar la vida en la plenitud de su alegría y dolor.[11] Se debería impulsar en este individuo, que podemos llamar *trágico*, cada instante de la existencia universal.[12]

Analicemos brevemente el aforismo de *La gaya ciencia:*

Con «qué sucedería si…», Nietzsche está planteando una situación hipotética: qué sucedería entonces si tu vida, tal y como la vives ahora y la has vivido, se repitiera *ad infinitum*. *Y se repitiera tanto lo pequeño como lo grande, lo pueril y lo importante, la tristeza y el dolor, cada segundo*. Qué pasaría si ocurriera una eterna repetición de lo mismo. Y no sólo de nuestra vida sino de nuestra vida con el todo, con el contexto del que forma parte. Si se diera esto ¿qué sucedería?:[13] *¿sería éste el pensamiento más espantoso que podríamos pensar?*, ¿sería una especie de infierno?,[14] ¿o acaso un paraíso, donde eres un Dios y nunca se escuchó algo tan divino? Nietzsche apunta a la fuerza pragmática, ético-transformadora del pensamiento del eterno retorno, que mide fuerzas. Como tal, no como realidad, sino como pensamiento, puede efectuar una transformación. Y se puede enunciar como una especie de fórmula práctica a lo Nietzsche que diría: *«Vive tu vida tal y como si se fuera a repetir»;*[15] ante cada hecho o acción de tu vida te preguntarías: «*¿Quieres esto una vez e innumerables veces más?*» Eso implicaría que en cada acto habría una voluntad de afirmación de la vida, tal y como se vive, elegida por ahora y por siempre. Pero también implicaría, en el caso de que se tomara esta fórmula como posibilidad, muy exigente desde el punto de vista ético-práctico, que nadie querría vivir su vida en forma insustancial, como algo pasajero, como algo que no exige, en definitiva, toda la decisión y la participación del sujeto. Éste trabajará en torno, no a un más allá incierto, o a una recompensa futura, sino frente a un más acá que exige todo el compromiso de la voluntad, dado que ésta debe actuar *como si* todo acto o pensamiento se fuera a repetir infinitamente. Ese instante en que nos decidimos y elegimos nuestros actos es decisivo para toda la eternidad. Sólo el *superhombre* puede decidirse por este instante. Al conocer la significación eterna de este instante que vivimos, podemos entonces vivir de manera más *intensa y decidida*. No se trata de una eternidad *transmundana* (como propone la moral judeocristiana), sino del mundo mismo en el que nos decidimos. Aquí se justifica el mundo que somos nosotros mismos con nuestra decisión de vivir este mismo instante por la eternidad. Este pensamiento, para Nietzsche, nos hace poderosos, nos hace *activos*. ¿Pero somos capaces de soportar la mera posibilidad de

repetición en nuestras vidas, qué implicaciones tiene, por qué Nietzsche le llama a la idea del eterno retorno su pensamiento más abismal? ¿Por qué a Nietzsche no le basta la idea de la muerte para vivir con la radicalidad a la que pretende llevarnos la idea del eterno? Vamos a responder a estas preguntas a través de nuestra propia reacción crítica ante el pensamiento de F. Nietzsche. Para ello vamos a ir a una serie de acercamientos que suponen un diálogo con el autor, en el que intentaremos penetrar poco a poco en la radicalidad de su pensamiento.

El eterno retorno y el pensamiento de la muerte

¿Que el pasado se vuelva a repetir, quién lo quiere? Quizá en los momentos mejores. Los peores, sólo si habilitaron mejores tiempos. ¿Pero qué sabemos nosotros del sutil encadenamiento de los acontecimientos, en qué medida unos inciden en los otros? Que el pasado no se repita, sin embargo, es para los que han pasado por una situación límite, traumática, *la mejor de las noticias*, implica una especie de liberación. Escribe Frida Kalho en su diario antes de morir: «Espero alegre la salida y espero no volver jamás». El que sufre ve la muerte como liberación, y no quiere volver jamás a repetir lo mismo, a no ser que de lo que se trate sea de volver a repetir los momentos buenos, plenos, felices; si el «repetir» es entendido como recuperar lo perdido gratificante de la vida, abundante, generoso, como Kierkegaard relata en el caso de su «pensador privado» Job, estamos hablando de otra cosa.[16] Pero Nietzsche habla de repetir lo mismo, y él era alguien que sufrió mucho, pero quería reprimir dentro de él todo sentimiento en contra de la vida. Su querer volver a repetir lo mismo implicaba al *amor fati* y a *la voluntad de poder* que crea al *superhombre* en un momento preciso, después de *la muerte de Dios* y más allá de un *nihilismo pasivo* imperante.

Ese «ya no puedo volver atrás», que tanto *resentimiento* causa en el ser humano según Nietzsche, es, para nosotros, tranquilizante.[17] Lo que pasó, pasó, para nuestro bien o para nuestro mal; ahora sólo tenemos que mirar hacia delante, hacia lo que no sé todavía, pero seguro que no es lo que ya pasó, es algo distinto, aunque pueda ser mejor o peor. Lo que fue no se va a volver a repetir, no voy a sentir infinitas veces el dolor que me causó el accidente, diría Frida Kalho, ni el dolor que me causó Diego Rivera, etc. Tampoco el placer que implicaba pintar o hacer el amor, etc. Pero ante el dolor, preferimos y elegimos que la vida sea una, en su originalidad y heterogeneidad, en su irrepetibilidad e

irreversibilidad.

Como lo que nos espera es incierto —no lo maneja la persona, aunque ésta pueda tener *la ilusión* de que así lo haga, y actuar toda su vida *como si* las cosas que pasaran fueran consecuencias de sus actos, aunque en parte o en cierta medida puedan serlo—, esto constituye una cierta liberación. Nos puede esperar la buena o la mala fortuna, pero no lo mismo. El devenir, el que todo pase, el que seamos seres finitos, ¿cuál es el problema en esto? ¿Es que nos creemos tan importantes para querer perdurar?[18] Incluso, si hablamos de la humanidad toda, se ha predestinado una y otra vez su término, como consecuencia de su propio modo de vida; debido a su propia manera de relacionarse con la naturaleza y los demás seres, o por obra del azar. No importa por lo que sea, ¿no es creernos muy importantes, eso de *querer perdurar*?

¿No es de igual manera una idea fuerte —a modo de la idea del eterno retorno nietzscheano— saber que vamos a pasar, que vamos a morir, que es y puede ser muy breve el tiempo que nos queda? Y que en términos de infinito (si es que podemos hablar así) somos una nada insignificante, aunque somos todo lo que tenemos, lo más importante para nosotros. Saber que el pasado fue, y no se va a volver a repetir, implica un descanso, una buena nueva para los que han sufrido. Saber que la vida es finita, breve, también implica un *acicate* para vivirla a fondo, *vivir como si* fuéramos a morir mañana (cosa más que cierta e incluso más creíble que la idea del eterno retorno), pues no lo sabemos, no sabemos cuándo vamos morir (puede ser en cualquier instante y por cualquier motivo, desde el punto de partida de que somos mortales) y, por otra parte, estamos «muriendo» a cada segundo. Envejecemos, nos deterioramos. *Desde que nacemos, nacemos para morir*.

Pero todo es interpretación, según cómo entendamos esta dialéctica vida-muerte, vivimos, vamos a vivir. Lo cierto es que no podemos entenderlas separadas, vida y muerte forman parte de lo mismo: la vida humana. Luego, podemos preguntarnos ¿por qué hemos de vivir cada segundo como si fuera el último? Quizá otros elijan, o ni siquiera lo elijan, ni siquiera lo piensen, que sólo se trata de pasar, así como pasan las estaciones, los días, las horas. No hacer nada, no poner ninguna intensidad, dejarse llevar. O más radical aún, como dice Schopenhauer, suspender la voluntad de vivir, ya no desear, no proyectar, vivir o tratar de vivir sin deseo. Dejar pasar, descubrir que la voluntad es una ilusión que nos lastima, nos hace infelices, nos causa sufrimiento. Pero hay de cualquier

manera aquí un querer no sufrir. Cuando no hay que querer simplemente. Todo este tema tiene que ver con la libertad y en eso coinciden tanto Nietzsche como Kierkegaard (está en juego la libertad). ¿Está en nuestras manos querer algo? Parece que no, si todo pasa sin nuestro consentimiento y es irreversible. Nosotros diríamos que lo que se puede cambiar, lo único que se puede cambiar es la mirada, no el mundo (y su finitud), como dice Wittgenstein al final de su *Tractatus*. Claro que cambiar la mirada acerca del mundo es cambiar el mundo, las ideas son muy poderosas. Y no nos referimos sólo a ideas como argumentaciones, sino como pensamientos que pueden tener un fundamento muy irracional si se quiere. «Lo que no me mata me hace más fuerte», dice Nietzsche en su *Ecce homo*. Todo depende del cristal por el cual se lo mire. Entonces, eso que queríamos que pase se transforma en otra cosa, en algo que fue, que pasó, pero forma parte de nuestro presente, que lo hacemos presente de tal manera que no nos lastime, que nos haga bien, a pesar de todo su mal.

¿Y qué problema con el pasar, por qué esa ansia de lo eterno? Que todo pase, también nosotros, pues ¿por qué habríamos de perdurar? ¿Por qué no aceptar que morimos, y damos paso a otras generaciones, y ellas a su vez a otras que se van perdiendo en el tiempo? Que nuestra vida sea efímera depende de qué punto de vista se vea; nosotros creemos que no es efímera, o puede no serlo, pues es lo más importante para nosotros, el punto o la condición a partir de lo cual todo nos es dado, incluyendo la muerte. ¿Por qué ese miedo a morir, o esa angustia a la nada de la que habla Kierkegaard en *El concepto de la angustia?* Si la muerte es nada, no hay nada que temer. Podría ser entendida dicha nada como que toda muerte es descanso, es término de una experiencia y ya. Recordemos aquellas disquisiciones que hace Sócrates acerca de la muerte en la *Apología* y en el *Fedón* (donde aparece una postura menos dubitativa acerca de la muerte en la que se puede entrever una mayor participación de las propias ideas de Platón). ¿Por qué tanto miedo a acabar? ¿Será ese famoso apego del que hablan tanto los budistas, el que queramos perdurar, ese no querer «soltarse» de la vida?

También Platón, a través de su maestro Sócrates, habla en cierta forma de ese desapego cuando dice que *la filosofía es un aprendizaje acerca de la muerte*, es decir, un aprendizaje que permite que el alma vaya separándose del cuerpo, en cierta forma también desprendernos de la dimensión material de la vida. Pues es el alma la que perdura. Y queramos aprender o no a morir, igual morimos, morimos a cada segundo. Serrat dice en alguna de sus canciones que le gustan el

canto y el baile pues lo hacen olvidarse de la muerte. Sin embargo, ¿esa conciencia, no teórica, no lógica, sino existencial y vivencial de la propia muerte, nos aporta algo que no sea sólo sufrimiento? Todo depende de cómo veamos la muerte. Pero la muerte puede tener el mismo peso, o mayor aún, que la idea del eterno retorno en Nietzsche. No necesitamos vivir como si la vida se volviese a repetir, pues tenemos la muerte. ¿Y si nos hacemos amigos de nuestra muerte, si la vemos como un acicate que nos habla de nuestra precariedad, de nuestra brevedad, de que nadie sabe la hora ni el momento, pues puede llegar en cualquier instante? Si sabemos eso, y repetimos (no como un saber que nos aplasta e inmoviliza) ¡vive ahora!, pues mañana no se sabe si no estarás muerto. Y eso no implica necesariamente que cumplamos o queramos llevar a cabo todos nuestros deseos, sino que simplemente cortemos ese pan, bebamos ese vino, o que vivamos todo aquello que vivimos hoy, en este instante, no como quien quiere que pase, sino como quien sólo tiene eso, y ése es el mejor de sus mundos, o tiene que lograr que sea el mejor de sus mundos, pues mañana no se sabe.

Estaríamos de acuerdo con Nietzsche en que la idea de la trascendencia entorpece, no ayuda, no fortifica los músculos de la vida. Pero quién sabe, es claramente la idea más influyente de todas. La mayoría de los seres humanos creen en un Dios (es decir, no son ateos) y por tanto en la mayoría de los casos creen en algún tipo de trascendencia, sean cristianos, musulmanes o afroumbandistas. La idea de la trascendencia es una idea poderosa, no sólo en cuanto que la mayoría cree en ella, sino en cuanto ayuda a vivir, ayuda de alguna manera a soportar el temor a la muerte, a hacer frente al sufrimiento y la desesperación. No queremos aniquilar esta idea, o ayudar a su aniquilación (aunque esto fuera posible, no es nuestra intención), y menos si no tenemos la fuerza luego de sostener los resultados que puede tener esta desaparición. Es decir, si no nos podemos hacer cargo de las consecuencias. Quizá se trata de dar una alternativa, incluso, que raramente puede ser sostenida aun al lado de la idea de trascendencia, puesto que aun si no creemos o no estamos seguros de «trascender», de que hay un «más allá» de esta vida, la idea de que la vida es breve y de que morimos a cada segundo (sin eterno retorno, aun sin eternidad, esta vida breve, pero significativa para nosotros), la idea de la muerte, lejos de consumirnos y desesperarnos, puede darnos esperanza.

Nosotros creemos que lo que mata, pero con muerte para nosotros indeseable

(una muerte que no elegimos, una muerte que no mata del todo, que nos mantiene vivos en un sufrimiento sin salida), esa muerte que no deja descansar, es la pérdida de esperanza, entendiendo la esperanza como la posibilidad a secas, o como la posibilidad de otro horizonte posible. Es la ausencia de otro horizonte posible, dentro del horizonte de la vida, que es al menos nuestro límite. Pero siempre hay posibilidad de otra mirada. Para Funes el memorioso (personaje de un cuento de Borges que aparece en *Ficciones*), su accidente en el caballo, que lo dejó, además de tullido, sin capacidad de pensar (es decir de generalizar, nos dice Borges), era «lo mejor que le había pasado en su vida». Todas las cosas que recordaba Funes, todas las que podía ver (aunque este personaje sea *stricto sensu* imposible) le dieron una vida vertiginosa. Consideraba que su anterior vida era pobre al lado de la de ahora: una impresionante capacidad de «mirar» y recordar la «realidad».

Claro que hay un límite, pero ese límite también lo podemos dar nosotros. Nosotros, si llegamos a esa muerte que no queremos, la muerte que no nos deja descansar, que no nos da horizontes, a esa muerte en vida, siempre podemos optar por esa automuerte[19] (que las religiones que creen en la trascendencia no permiten), que nos lleva a la otra muerte, que vista desde la desesperación es una fuente de liberación y descanso. Hasta en ese momento, dentro del horizonte de la vida, hay una chance, hay una esperanza, podemos acabar con todo, podemos morir. Y esto está muy lejos de ser una posición pesimista; es una defensa de la vida, hasta donde ésta sea tolerable para el existente, que es, en definitiva, quien más importa, pues esta decisión de vida o muerte, que implica un modo de respuesta radical a la pregunta de *si la vida vale la pena ser vivida*, como decía Camus en su *Mito de Sísifo*, nadie nos la puede quitar. Nadie es propietario de nuestra propia vida, ni el Estado, ni la pareja, ni los hijos, ni Dios. Por eso nosotros somos partidarios de la eutanasia, y no ya del suicidio, pues es una palabra con connotaciones negativas, sino de una «automuerte» (realizada por uno mismo o con ayuda de otros, pero a partir de una decisión propia de una persona en situación de poder elegir).[20] La persona tiene que poder determinar, para sí, qué es vida y qué ya no lo es. Para nosotros, cuando no hay esperanza, eso no es vida, por ejemplo. Cuando ya el sufrimiento es mucho, y la balanza va casi toda de ese lado, y no hay esperanza de salir de esa situación, eso no es vida. En fin, esta defensa irracional de la vida que ha hecho Occidente (cuando por otro lado se fomenta la guerra y la destrucción), asentada en bases

judeocristianas, a como dé lugar, nos parece nefasta y lo más irracional de todo. El ser humano tiene derecho a anticipar su muerte natural cuando ya no soporta su vida. Habría que poder distinguir este tema como problema filosófico, o como la decisión más radical que puede tomar el ser humano, del tema psicológico, o de la enfermedad mental. Es un tema delicado en el que no queremos extendernos aquí, pero la muerte es también un derecho, no sólo una condición natural que llega por sí sola. Hay sufrimientos de los que se sale airoso, pero otros que aniquilan sin aniquilar del todo (nos referimos tanto al plano físico como al psicológico o espiritual), y nadie tiene derecho a pedirle a otro que sostenga esta situación cuando ni él mismo lo haría, o cuando ni siquiera puede imaginarse esa situación, ponerse en el lugar del otro.

Cuando es mejor estar muerto que vivo, el ser humano puede por su propia voluntad decir que sí a la muerte, como lo más esperanzador que tiene, como lo único que le queda, si es que no queda nada, o si es que lo que queda no lo soporta.

El eterno retorno y el pensamiento de la vida

> Que vuestro morir no sea una blasfemia contra el hombre y contra la tierra, amigos míos: esto es lo que yo pido a la miel de vuestra alma.
>
> *Así habló Zaratustra*

Creemos que el texto anterior debe ser respondido de alguna manera por Nietzsche, o dicho de otra manera, por nuestra interpretación de Nietzsche. Lo que antecede aparece como un intento, aproximado al menos, de una «refutación» de la idea del eterno retorno nietzscheana en su sentido ético-existencial, tal como la venimos tratando hasta ahora. En el aforismo 278 de *La gaya ciencia* Nietzsche trabaja sobre nuestro tema bajo el título *El pensamiento de la muerte*. No podemos tratar aquí la idea de muerte en Nietzsche, porque sería ahora mismo imposible. Pero es sumamente interesante que analicemos este texto, porque creemos que está allí la clave de por qué no le basta a nuestro autor con la idea de la muerte para vivir en el sentido que plantea el eterno retorno. Vamos a citar este aforismo que no tiene desperdicio y que muestra en todo su esplendor la capacidad literaria de nuestro autor:

El pensamiento de la muerte

Siento una melancólica felicidad al vivir en medio de esta maraña de callejuelas, de necesidades, de voces: ¡cuánta fruición, impaciencia y apetito, cuánta vida sedienta y embriaguez de vida sale a la luz en cada instante! Y, sin embargo, ¡qué gran silencio reinará pronto alrededor de todos esos hombre ruidosos, vivos y sedientos de vida! ¡Cada uno de ellos lleva tras de sí su sombra, su oscuro compañero de camino! Es siempre como en el último instante previo a la partida de un barco de emigrantes: tienen más que decirse unos a otros que nunca, el tiempo apremia, el océano y su vacío silencio esperan impacientes detrás de todo ese ruido, tan ávidos, tan seguros de su botín. Y todos, todos piensan que lo que han tenido hasta ese momento no es nada, o es poco, y que el futuro cercano lo es todo: ¡y de ahí esa premura, ese griterío, ese ensordecerse unos a otros y aprovecharse unos de otros. ¡Todos quieren ser los primeros en este futuro!, y sin embargo la muerte y el silencio de los muertos es, de ese futuro, lo único seguro y lo común a todos. ¡Qué raro que esta única seguridad y comunidad no tenga casi poder alguno sobre las personas, y que de nada estén *más lejos* que de sentirse como la cofradía de la muerte! ¡Me hace feliz ver que los hombres no quieren en modo alguno pensar el pensamiento de la muerte! Me gustaría emprender algo que les hiciese cien veces *más digno de ser pensado* el pensamiento de la vida [268; las cursivas no son mías].

Hermoso texto que presenta en forma condensada lo que es para nosotros la esencia del pensamiento del retorno: justamente esa idea que se le aparece a Nietzsche como cien veces más digna de ser pensada que el pensamiento de la muerte; el pensamiento de la vida. La vida del instante, del aquí y el ahora. Precisamente en este texto también se muestra la relatividad del tiempo, la voracidad del pasaje y el transcurso, esa insatisfacción también descrita por su maestro Schopenhauer del deseo que se consume a sí mismo en su querer siempre más y nunca contentarse con lo que se tiene. Lo mejor está mañana, está por venir, pero el futuro no existe, y el pasado ya no es, y el presente es sólo un pretexto que espera por algo mejor y que tampoco vale por sí mismo. Lo único seguro es la destrucción, el desgaste y la muerte. Todos llevamos tras de nosotros la amenazante sombra de la muerte, pero vivimos gracias al olvido (el olvido es lo más sano, siempre va en sentido de la fuerza) de esa compañera segura. Podemos escuchar ese bullicio y ese griterío, ese entusiasmo de los emigrantes

previos a la partida (imagen tan perfecta y bella, por otra parte, de lo que quiere significar nuestro filósofo), gracias al olvido. Griterío de la vida frente a su opuesto, el silencio de la muerte. Luz de la vida frente a la oscuridad de la muerte. La muerte no alcanza a tener poder alguno sobre los vivos, siendo en realidad la única que tiene seguramente poder sobre ellos, entendida como muerte final, límite total sobre nuestra vida, acabamiento. Lo más digno de ser pensado es precisamente lo que aparece en el aforismo 341 de *La gaya ciencia*, el eterno retorno como posibilidad. La vida que se afirma a sí misma en el olvido de la muerte próxima. Incluso frente a la muerte, como recomienda el hijo de Kenzaburo Oé[21] a su abuela, «que tengas una buena muerte». Quizá lo mismo recomendaría Nietzsche, aunque por distintas razones. Que tengas una buena muerte, como parte de la vida, que llegues lo mejor posible a tu muerte, como si ésta se fuera a repetir. Pues aun en este instante se trata de afirmar la vida, y no de negarla, aunque se vaya a acabar, pues mientras no se acaba es vida, y así la quiero, como dice en el *Zaratustra*. Nuestra posición es que la muerte nos permitiría vivir con la intensidad que promueve la idea del eterno retorno, pero Nietzsche difiere de esta idea. Parecería que hay que olvidar la idea de la muerte, porque inmoviliza, porque frente a ella todo pierde sentido. Forma parte de la salud el olvido también de la muerte, pues lo que hay que afirmar es la vida, aunque la vida no es sin el trasfondo de la muerte. El bullicio sin el silencio, la luz sin la oscuridad. La voluntad de poder se paraliza frente a la muerte, entendida como pasado en el *Zaratustra*, comprendida como un determinismo sin libertad. El *como si* del eterno retorno afirma la vida y no la muerte, el peso en la muerte nos enfrenta a la irreversibilidad. El eterno retorno quiere poner el acento en la reversibilidad de la irreversibilidad, aunque parezca un juego de palabras contradictorio. Así fue, peor, así lo quise, como dice Nietzsche en «De la redención» del *Zaratustra*. Aun frente a lo que no puedo cambiar, lo que puedo hacer es elegirlo, como si se fuera a repetir. El eterno retorno nos pide responsabilidades. La muerte no nos deja espacio para la responsabilidad, sólo para la aceptación, resignación, algo que quiere rechazar el superhombre. El acento está en el puedo, no en el ya no puedo, o ya no voy a poder más, de la muerte. La muerte es una voluntad de no poder, cuando lo que se trata de afirmar es la voluntad de poder. Dentro de las ideas posibles del tiempo, o de las formas posibles de relacionarnos con el tiempo, es sin lugar a dudas la idea del eterno retorno la más consustancial a la idea de la voluntad de poder. En ese

sentido a Nietzsche no le interesa poner el acento en el pensamiento de la muerte, sino en el pensamiento de la vida. ¡Que se repita!, incluso la muerte, porque si se repite no es muerte del todo; es vida, entonces puede.

Y el pensamiento de la muerte...

Pero lo cierto es que la muerte y la idea de la muerte están allí presentes desde los albores de la humanidad, y entre tantas definiciones posibles de lo humano, quizá ésta sea una: nos caracterizamos por ser los seres que pensamos el pensamiento de la muerte. Porque como bien lo muestra Unamuno: «[...] tú y yo y Spinoza, queremos no morirnos nunca, y que éste nuestro anhelo de nunca morirnos es nuestra esencia actual».[22]

Unamuno se empeña en pensar el pensamiento de la muerte, y nos deja uno de los textos más hermosos y quizá «escalofriantes» sobre el sentimiento trágico:

> Recógete, lector, en ti mismo, y figúrate un lento deshacerte de ti mismo, en que la luz se te apague, se te enmudezcan las cosas y no te den sonido, envolviéndote en silencio; se te derritan de entre las manos los objetos asideros, se te escurra de bajo los pies el piso, se te desvanezcan como en desmayo los recuerdos, se te vaya disipando todo en nada y disipándote también tú, y no aun en la conciencia de la nada te quede siquiera como fantástico agarradero de una sombra.[23]

La verdad es que la humanidad no ha podido dejar de pensar el pensamiento de la muerte. Esto lo muestra, con una radicalidad impresionante, un poema perteneciente a una de las civilizaciones más antiguas de la humanidad: *Gilgamesh o la angustia por la muerte*.[24] Fue encontrado en las ruinas de Nínive, entre las tablillas de una lección de obras literarias conocida como la Biblioteca de Asurbanipal de Asiria, que reinó del año 668 al 627 a. C.

Antes de ser raptado por la imaginación popular, Gilgamesh era un personaje histórico de carne y hueso. Gilgamesh es presentado como un rey que tiene una verdadera obsesión con la muerte. Gilgamesh, rey tiránico y en este sentido deshumanizado, inicia un proceso de humanización por la amistad de Enkidú, pero deberá vivir la muerte de su amigo para tomar conciencia de la intrascendencia humana y lograr el fracaso de su intento de la inmortalidad. La

angustia del hombre intrascendente por la muerte, presente en todas las épocas de la humanidad, está pintada en el poema acadio con trazos de una verdad profundamente humana. Vayamos a ver sólo algunos fragmentos del poema para relacionarlos con nuestra problemática.

Gilgamesh «vive» la muerte a través de la muerte de su amigo Enkidú:

Por su amigo, Enkidú
Gilgamesh
lloraba amargamente y erraba
por la estepa.
¿No moriré acaso yo también
como Enkidú?
Me ha entrado en el vientre
la ansiedad.
Aterrado por la muerte,
vago por la estepa.[25]

En otra oportunidad dice:

Enkidú a quien tanto amé,
quien conmigo pasó tantas pruebas,
llegó a su fin,
¡destino de la humanidad!
Seis días y siete noches lloré por él,
y no le di sepultura
hasta que de su nariz cayeron los gusanos.
¡Tengo miedo a la muerte y aterrado
vago por la estepa!
¡Lo que le sucedió *a mi amigo*
me sucederá *a mí!* [...]
¿Cómo podría *callarme* yo,
cómo quedar silencioso?
Mi amigo, a quien amaba,
ha vuelto *al barro;*
Enkidú, a quien amaba,
ha vuelto al barro.

¿No habré yo de sucumbir, como él?
¿Nunca jamás me habré yo de levantar?[26]

Vivimos la muerte como fatalidad, como fin de todo. Y no se trata sólo de la muerte, como dice Epicteto, sino de la interpretación que le damos a la muerte. No podemos vivenciar la propia muerte, pero la «vivimos», la «recreamos» a través de la muerte de los otros, de los que queremos. Allí comprendemos, por evidencia, por un simple mecanismo de deducción, que aquello que le pasó a él o a ella, mi amigo, un igual que yo, puede sucederme a mí. Allí comprende el héroe la intrascendencia de la vida. Todo pasa, todo tiene un fin, todo retorna a aquello de donde vino, el barro, la sustancia inorgánica.

Nos lamentamos de que todo sea así, de que todo termine en nada. Una muerte que puede ser súbita, inesperada. En el fondo nos creemos inmortales, hasta que presenciamos la muerte de los otros…

(Se quiebra) aun el joven lleno de salud, aun la joven llena de salud.

No hay quien haya
visto la muerte.
A *la muerte nadie*
le ha visto la cara.
A la muerte *nadie*
le ha oído la voz.
Pero, cruel, quiebra la muerte
a los hombres.
¿Por cuánto tiempo
construimos una casa?
¿Por cuánto tiempo
sellamos los *contratos*?
¿Por cuánto tiempo
los hermanos comparten lo heredado?
¿Por cuánto tiempo
perdura el odio en la *tierra*?
¿Por cuánto tiempo sube el río
y corre su crecida?

Las efímeras que van a la deriva
sobre el río,
(apenas) sus caras ven
las caras del sol,
cuando, pronto,
no queda ya ninguna.[27]

A la muerte nadie le ha visto la cara, la muerte es algo desconocido y por eso le tememos; sólo vemos a aquel cuya muerte nos impacta y por eso sabemos que a nosotros también nos ha de pasar. La muerte tiene que ver con la sucesión del tiempo, el paso del tiempo, que hace todo efímero, no perdurable, que implica pasaje, desgaste y finalmente muerte. ¿Si todo pasa, si nada queda, cuál es entonces el sentido de la existencia? Este problema se lo van a plantear los presocráticos, y de alguna manera va a ser retomado por Nietzsche. El hombre de la Grecia antigua, el hombre de todas las épocas que de alguna manera recogen esa tradición, esa problemática, se siente de alguna manera frustrado ante el fluir del tiempo, ante la incapacidad de retener el fluir, el pasaje de las cosas. Si todo fluye, si todo pasa, ¿qué sentido tiene la existencia?, se preguntaba Anaximandro. ¿Algo permanece en el eterno fluir? ¿Y si lo que permanece es el fluir mismo? ¿Si el ser es devenir, como finalmente concluye el Nietzsche heracliteano? Desde un punto de vista ontológico, una manera de entender lo permanente en el eterno fluir es precisamente el eterno retorno.

Gilgamesh busca la planta de la eterna juventud; la encuentra, pero una vez que se duerme se la roba la serpiente, que inmediatamente cambia de piel. El hombre ansía desde tiempos ancestrales impedir el paso del tiempo y el desgaste, recuperar la juventud perdida, el vigor. Sobre todo impedir que el tiempo pase, lograr la juventud eterna.

De alguna manera, la temática del eterno retorno de lo mismo se coloca, se pone, en el marco de esta necesidad. Si todo lo que vivimos se vuelve a repetir, la muerte existe, pero no es absoluta. Volvemos a vivir y a morir, y así infinitamente en la rueda del tiempo. El eterno retorno de lo mismo se transforma, así, en una forma de *pervivir*, de ser eterno en el tiempo, aunque sea como posibilidad, como pensamiento que pone su acento en la vida, y no en la muerte. Pero ¿puede la muerte y el pensamiento de la muerte entenderse como un modo de salvación o de liberación del dolor? ¿Qué piensa Nietzsche sobre esto?

Por una muerte libre

La idea de la «muerte libre» es un concepto muy interesante que aparece en el pensamiento nietzscheano y sobre el que queremos abundar un poco. Hay dos textos en los que nos vamos a apoyar: uno es el «De la muerte libre» de *Así habló Zaratrustra*[28] y el otro es «Moral para médicos» de *El crepúsculo de los ídolos*.[29] En este último texto dice Nietzsche: «Morir con orgullo cuando ya no es posible vivir con orgullo. La muerte elegida libremente, la muerte realizada a tiempo con lucidez y alegría, entre hijos y testigos: de modo que aún resulte posible una despedida real, a la que *asista todavía aquel* que se despide».[30] En este sentido, el filósofo que pide atención a la vida está de acuerdo con la muerte elegida, una muerte digna, aquella muerte que no constituya una objeción contra la vida. Es partidario también, en este sentido, de una «automuerte», una muerte libre, y no una muerte a «destiempo», esto es, una muerte no elegida. Y esto es por amor a la vida y no a la muerte. En este sentido estaría habilitando el suicidio, como una forma más bien de eutanasia: «No está en nuestras manos impedir haber nacido: pero este error —pues a veces es un error— podemos enmendarlo. Cuando uno se *suprime* a sí mismo hace la cosa más estimable que existe: con ello casi merece vivir [...]».[31] Se trata el suicidio, en este caso, de una defensa de la vida a ultranza, hasta donde ésta vale la pena ser vivida; esto es a lo que se refiere Zaratustra cuando habla de morir a tiempo: «Muchos mueren demasiado tarde, y algunos mueren demasiado pronto. Todavía suena extraña esta doctrina: "¡Muere a tiempo¡"»[32] Morir a tiempo es lo que Zaratustra enseña, nos dice Nietzsche. El eterno retorno necesitó a un maestro, necesitó a Zaratustra. Ese maestro necesitó una muerte que afirme la vida, un vivir la muerte tal y como «si se fuere a repetir», una muerte que nos permita afirmarnos a nosotros en la vida. Tratar de que «no se malogre el morir», de eso se trata. Estamos convencidos junto a Zaratustra de ello. Termina diciendo:

> Que vuestro morir no sea una blasfemia contra el hombre y contra la tierra, amigos míos: esto es lo que yo le pido a la miel de vuestra alma. En vuestro morir deben seguir brillando vuestro espíritu y vuestra virtud, cual luz vespertina en torno a la tierra: de lo contrario, se os hará malogrado el morir.
>
> Así quiero morir yo también, para que vosotros, amigos, améis más la tierra, por amor a mí; y quiero volver a ser tierra, para reposar en aquella luz que me dio a la luz.

El eterno retorno de lo mismo, el pensamiento de la vida y el pensamiento de la muerte

Nietzsche no quiere que el centro de nuestra vida gire alrededor del pensamiento de la muerte, quiere evitar lo «reactivo» de este pensamiento, lo inmovilizante de sus consecuencias; sin embargo, él tuvo que pensar el pensamiento de la muerte, porque, por un lado, no puede existir un pensamiento de la vida sin el pensamiento de la muerte y, por otro, el *somos cuerpo* de Nietzsche implica también una conciencia de nuestra finitud y nuestra precariedad, y, por otra parte, el dolor y la muerte lo rodearon desde muy pequeño. Queremos volver otra vez hacia aquellos que sufren, aquellos que pasan por una situación límite de enfermedad y de dolor en sus vidas y que pierden la inocencia de los «sanos», esa ingenuidad, existencial y no lógica, sobre la seguridad de que lo que nos espera mañana es la vida y no la muerte, aunque de hecho todos en algún momento de nuestra vida perdemos esa inocencia. Se nos ocurre pensar en aquellos que deben vivir a partir de la conciencia de que no hay futuro, de que lo único que les queda es el aquí y ahora. Y hay que pensar cómo se puede seguir viviendo después de haber perdido esa confianza en la salud y en la vida. Repito, Nietzsche quiere pensar un pensamiento cien veces más digno de ser pensado que el pensamiento de la muerte, pero él estuvo atravesado por este pensamiento. Creemos que lo que quiere Nietzsche es afirmarse en el pensamiento de la vida a pesar de toda su muerte. Tenemos que pensar —y Nietzsche nos puede ayudar en eso— cómo desde el dolor y la extrema vulnerabilidad se puede seguir pensando en el pensamiento de la vida. Y ése es sin lugar a dudas un *acto de heroísmo*. Es un acto de heroísmo pensar el pensamiento del eterno retorno, que es el pensamiento más horrible de ser pensado para alguien que sufre y es consciente de la vulnerabilidad de todo lo humano. Pues no hay pensamiento más vital que el pensamiento del «sobreviviente», ni vida más intensa que la del que tiene conciencia de la muerte y con ella de la precariedad de la existencia humana. Si este pensamiento no lo aplasta o inmoviliza, claro está, puede constituirse en un motor para el vivir más intenso.

Porque frente a la muerte hay que buscar las fuentes de la vida, frente al dolor, las fuentes del placer. La concomitancia de existencia y significado que nos exige el eterno retorno nos recuerda que para vivir necesitamos de la risa, de la danza,

del arte, pero también de la amistad, el amor, la solidaridad, la compasión (esto último va más bien por nuestra cuenta). Sólo el niño es capaz del santo decir sí y del olvido que requiere una vida a partir del eterno retorno. Pero el trasfondo de valoración de la figura del niño surge de la superación de la vida del camello y del león.[33] Sólo se llega a ser niño luego de haber superado la idea de la muerte como carga, y después de haber sido capaz de comenzar a crear un sitio y una actitud desde donde sea posible crear nuevos valores (y esto es lo que pretende el eterno retorno como idea ético-transformadora). Podríamos seguir hablando de la figura del niño como aquel que no carga con el pasado, como aquel que es capaz de mirar la vida dejando de lado la mala conciencia y el resentimiento. El niño es el que es también capaz de olvidar: pensemos en los niños que, aun rodeados por la muerte, la violencia y el hambre, son capaces de seguir siendo niños, de mostrar la despreocupación y la alegría de vivir. Las tres palabras del ideal ascético representado por el Camello en las *Tres transformaciones* son la pobreza, la humildad y la castidad. Frente a ellas, el niño representa la riqueza, en el sentido de abundancia de vida; el orgullo en el sentido de fuerza, capacidad de instaurar valores, y el goce en el sentido de juego, creación, plenitud y placer.

Pero el eterno retorno del niño no es negación de la muerte y del sufrimiento, sino de lo reactivo que pueden generar esos pensamientos, si se piensan de una manera nihilista. El pensamiento del eterno retorno debe ser pensado en Nietzsche —para ser justos con la radicalidad de su pensamiento— como el sí quiero a la vida desde el trasfondo de la muerte. Por eso hay que vivir una vida en la que no sea necesario el suicido, *hay que vivir una vida…*, la cosa más difícil. Y el pensamiento del eterno retorno también debe pasar por las *tres transformaciones* y ser capaz de decir sí a la vida con todo su dolor, y ser capaz de decir sí al placer con todo su displacer, es decir, ha de poder llegar a ser niño para ser querido. Pues si se ha dicho sí a un placer, se ha dicho sí a un dolor, todo está *trabado, enamorado*, como se dice en el *Zaratustra*. Así como el placer está trabado al dolor y la muerte a la vida, cuando le digo sí a la vida, le digo sí a la muerte. Sin embargo, el peso de la existencia debe estar orientado a lograr una mejor vida, una vida ascendente, una vida a partir del sentimiento de la fuerza a pesar de toda su debilidad. Lo que nos pide Nietzsche a través de la idea del eterno retorno es la cosa más difícil del mundo y lo que refleja el pensamiento trágico en toda su profundidad. Por eso debemos pensar el pensamiento del eterno retorno en su *más extremo abismo*, recordar siempre el eterno retorno de

los que sufren, de los que se enferman, de los que pasan por una situación límite, de los que están en medio de la muerte y el dolor. ¿Cómo decir *da capo* otra vez a todo, como dice Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* [34] después de esto? En ello creo que se nos presenta uno de los retos más importantes que podemos pensar a partir de Nietzsche. *Pensar el pensamiento de la vida, ligado al pensamiento de la muerte, pensar el pensamiento del placer ligado al del dolor*. Pasar la prueba del eterno retorno implica afirmar la vida con todo lo que ella tiene. El reto más difícil es para quienes sufren y tienen a veces como última esperanza la misma muerte. Y esto nos parece que constituye la *piedad* del filósofo o de la filósofa trágica y a la vez su mayor acto de heroísmo: tratar de seguir pensando el pensamiento de la vida en su más extrema negación, como fue la vida de Nietzsche, sin recurrir al mundo de la trascendencia. Ése es el gran reto que nos deja Nietzsche, cómo pensar la salud sin negar la enfermedad, el placer sin negar el dolor, la alegría sin volverle la cara a la tristeza. Cómo pensar la vida, cómo afirmar la vida, que implica afirmar también toda su muerte y dolor.

No hemos de sufrir el dolor y la muerte por las grandes batallas, que nos dejan como legado el ser ese que somos, la vida esta que tenemos. Esto implica ingresar la *tragedia* a nuestra vida, la conciliación de los opuestos en el mismo sentido que lo propone Heráclito. La idea del eterno retorno supone una idea de sabiduría, precisamente la sabiduría trágica.[35] Volvemos entonces a considerar la filosofía como amor a la sabiduría, pero también como sabiduría del amor, amor *(philein)* como aquello que concilia y une, no separa, integra. También amor como deseo de lo que no se posee, de una sabiduría *(sophia)* que debemos conquistar continuamente, porque nuevamente la tenemos que perder. ¿Qué es lo que debemos conquistar? La sabiduría de la aceptación, del querer lo que somos, en todo su espectro, del querer el querer, pues ése es el motor de toda existencia. En aceptar la vida, y afirmarla en todas sus circunstancias, no sólo aceptarla sino amarla (amor *fati*). El *filósofo trágico* ha de enseñar a amar la tierra, a no negar el dolor y la enfermedad; a saber que la salud es algo que se conquista y no que se tiene,[36] pues una y otra vez ha de entregarse la salud, para obtener una nueva y más poderosa que no supone para nada la ausencia de enfermedad.

Dice Nehamas: «[...] si nuestra vida requiere una salvación, debe encontrarla ahora, no en un más allá concreto. El "otro" mundo constituye para Nietzsche

tanto una imposibilidad conceptual como una engañosa falsedad».[37] La idea del eterno retorno está muy ligada a la idea de *sabiduría trágica*. Nos remonta a la filosofía de los antiguos griegos, en la que no se veía la filosofía sólo como teoría, sino como el acuerdo entre el pensamiento y la vida. Nietzsche accede a la filosofía, no por la puerta de las «especulaciones metafísicas», sino a través de una concepción profunda de la vida filosófica. La voluntad del filósofo es una voluntad de crear, es una voluntad de poder. Este filósofo-creador es un filósofo artista; la filosofía como un modo de vida trágico, al servicio de la afirmación y la voluntad de poder. Algunos pondrían como objeción a su filosofía la locura de Nietzsche;[38] más bien queremos hacer notar que, si bien tuvo que soportar los más terribles sufrimientos desde muy joven, llegó a elaborar una filosofía que se permite pensar como acto supremo de afirmación de la vida la idea del retorno. De esta manera transformó a través de su obra una «biografía de sufrimiento» (Lou Andreas-Salomé) en un «himno a la vida». Pues hay que poder pensar en la posibilidad del eterno retorno en su extremo más terrible, el eterno retorno del sufrimiento, la enfermedad y la desdicha. Creemos que la idea del eterno retorno como posibilidad y como filosofía de la vida, ahora sí, en un sentido literal, filosofía de la vida y hacia la vida, como ética práctica, ayudaría a mejorar la vida. Nos daría un argumento fuerte, no cristiano, para evitar el suicidio, para vivir plenamente, para responsabilizarnos totalmente de lo que somos. Pero también un argumento fuerte en favor de la eutanasia, para suspender la vida cuando ya no es vida.

El eterno retorno de todas las cosas implica, según Salomé, la divinización del filósofo creador: «Solamente la voluntad redentora del superhombre le confiere al universo un fin y un "sentido"; el circuito que es el eje en torno al cual gravita el universo todo; por él la idea del Eterno Retorno deja de ser una hipótesis y se transforma en realidad».[39] Sólo el superhombre, que puede ser cualquiera de nosotros, es capaz de vivir esta filosofía del eterno retorno de lo mismo, dar fin y sentido, plenitud a la vida, porque en definitiva vivir, vivir a fondo, es un acto supremo de afirmación de la voluntad creadora.

En este contexto, pensamos que no somos originales al decir que la tarea fundamental de la filosofía, a través de la idea del eterno retorno, se presenta como el problema o el tema de nuestra humana condición, el sentido de la vida, y de la muerte, desde nuestras condiciones actuales y particulares de vida. No podemos dejar de posicionarnos, filosóficamente hablando, frente a las grandes

interrogantes del ser humano de todas las épocas, las preguntas que abren este texto de Anaximandro citado por Nietzsche que tiene más de 2500 años: «¿Qué hay de valor en vuestra existencia? [...] ¿para qué existís? [...] ¿Quién será capaz de liberarnos de la maldición del devenir?»[40]

¿Cómo queremos vivir, entendiendo y partiendo de que la muerte está presente de diversas maneras en nuestra vida? ¿Cómo entender nuestra finitud y la de nuestros semejantes?, ¿cómo relacionarnos con el continuo devenir, desgaste, pero también novedad, de nosotros y todo lo que nos rodea? ¿Cómo relacionarnos con la idea de que vamos a pasar, cómo entender la idea de perdurar, si es que tenemos necesidad de perdurar? ¿Cómo relacionarnos con nuestros semejantes para tener una *mejor vida*? Las preguntas serán las mismas, pero cada época, cada ser, cada filosofía deberá responderlas a su propia manera y a partir de su propia circunstancia.

¿Quién será capaz de liberarnos de *la maldición* del devenir? Un modo de enfrentarse a este problema es y ha sido la idea del *eterno retorno de lo mismo* como perspectiva.

VIII. El *ethos* de la promesa

JOSÉ JARA*

La promesa, un asunto humano

Luego de haberse desdibujado el perfil fundacional del pensar y de las acciones humanas contenido en los discursos de la metafísica, tal vez sea la proyección abierta por la promesa lo que puede alcanzar la relevancia otorgada, durante mucho tiempo, al valor trascendental de los fines postulados en las certezas de otrora de la condición teleológica asignada allí a la razón. Aunque todo ello implique un importante cambio de escenario de los propósitos y las acciones incubados en tal tipo privilegiado de palabras.

Si se tiene presente el peso concedido por Nietzsche a la promesa dentro de la historia del hombre, puede no ser irrelevante volver a detenerse ante algunas de las conexiones de sentido incluidas en ella, especialmente cuando hoy, una vez más, se experimenta alguna desazón e incertidumbre ante el valor y consistencia de la palabra filosófica misma. Es difícil no conceder que también ésta ha quedado enredada entre los estremecimientos provocados por aquello que, particularmente en los escritos póstumos de sus últimos años, él describe y anuncia como «el arribo del nihilismo», ese futuro que «habla ya en cien signos [...] que crece década tras década», y es avistado «como un torrente que quiere llegar *hasta el final*».[1] La vigencia actual de esa historia contada por él hace unas doce décadas impulsa a dirigir la mirada a ese otro punto de partida más lejano que antecede por muchos siglos o incluso milenios a esa narración suya más cercana a nuestro presente, y que en sus palabras queda conjugada mediante una afirmación y un par de preguntas acerca de ella: «Criar un animal al que le *sea lícito hacer promesas*, ¿no es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es éste el auténtico problema del hombre?»[2]

Los diversos momentos del proceso de aparición entre los hombres de la promesa pondrían al descubierto la condición problemática que los ha

atravesado y atraviesa en su existencia. Allí es cuando habrían comenzado a producirse aquellos puntos de inflexión entre el largo pasado aún preponderantemente animal del hombre y los primeros pasos en la decantación de lo que a éste lo iría lenta y gradualmente separando de su animalidad aún desnuda, para revestirlo con una historia todavía breve y frágil. Son probablemente esos momentos de prolongada duración en los que emergió la experiencia de un peculiar vértigo, que fue dejando grabadas sus huellas por debajo de la superficie corpórea de los hombres, en ese laberinto en gestación al que más tarde se denominó como el alma. Es cuando la memoria comienza a entrar en escena. Es el inicio de ese enigmático proceso de formación de ella. Tal vez, entre las realidades e imágenes que también podrían entregar indicios acerca de ese proceso, pudiera avistarse algún rasgo de semejanza con la formación de esos complejos espacios en los que la pleamar de las aguas saladas del océano represa las aguas dulces de los ríos que en él desembocan y, a su vez, en él se adentran durante la bajamar. En algún grado puede suceder con la memoria algo de lo que ocurre entre los límites de aquellos estuarios que allí se forman, reuniendo y separando a la vez la estable grafía de la tierra con el movimiento incesante de las olas del mar, y donde se generan esas zonas de marismas que suelen exhibir ecosistemas con una gran biodiversidad de flora y fauna.

Toda la larga historia de la condición humana habría quedado marcada por aquel prolongado ejercicio de la memoria de la voluntad.[3] Con ello, Nietzsche distingue algunas características suyas, como aquella a la que denomina mnemotécnica del dolor, que mostraría de qué manera en algún otro tardío momento el hombre llegó a adquirir la figura de un individuo, a la que luego designa mediante la imagen de un «fruto maduro» que cuelga del añoso árbol de la historia, una vez que logró liberarse de «la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social».[4] Trasladado todo esto al plano de los saberes generados posteriormente por esos hombres tardíos, lo que allí habría comenzado a configurarse de acuerdo con la denominación propuesta por él es el paso de aquel más antiguo «periodo *premoral* de la humanidad», en el que las consecuencias de una acción determinaban la cuantía de su valor, a aquel otro periodo igualmente largo en el que fue la procedencia de una acción —como «derivada de una intención»— lo que habría dado lugar al surgimiento del individuo y a que éste transitase, «tras prolongadas luchas y vacilaciones», hacia ese penúltimo periodo denominable como moral.[5] Un último periodo de tal

condición problemática —último sólo porque puede ser el actual— se habría iniciado más tarde, cuando llegaron otros momentos en los que frente al hombre se comenzó a perder el miedo, el amor, el respeto, la esperanza en él, la voluntad de él, que dejaron a cambio la desgastada moneda suya que, Nietzsche percibe, se muestra en su tiempo en la figura del nihilismo.[6] Parece ser el despuntar de un momento histórico en el que lentamente se habría iniciado el descrédito del perfil bajo el que el hombre se experimentaba a sí mismo como individuo y que, tal vez, hoy es una de las instancias desde donde se procura repensar las actuales condiciones de remodelación de la subjetividad. Y junto con ello, de reformulación de las palabras de la promesa y, por qué no, de las palabras de la filosofía.

Nos parece que no sería aventurado establecer alguna conexión entre las palabras de la promesa y las palabras, los escritos de algunos de los más grandes pensadores que la filosofía ha tenido en su historia. Podría decirse que, al menos las suyas, han sido palabras de individuos enunciadas desde un haber asumido fuertemente la condición de tales a través de su más propio pensar, estableciendo así una notoria distancia, quizá irreversible, frente al silencio de la animalidad; aunque no sería lícito suponer que este silencio suyo signifique su desaparición. Las palabras o discursos del pensar de tantos filósofos no parecen haberse gestado sino a partir de una cierta toma de posición con respecto a lo que veían, experimentaban en su tiempo como deficitario, insuficiente o menesteroso de ser repensado, y esto con vistas a algún otro proyecto —cosmovisión o concepción de mundo, si se quisieran emplear tales términos— en el que se pudieran remediar o replantear las formas de pensar y relacionarse los hombres consigo mismos, con los otros y con el mundo que los circunda y en el que habitan. Importantes discursos de filósofos pueden ser leídos también como formas de reflexión abiertas hacia el perfil reconocible, si se quiere, de las utopías, susceptibles de ser consideradas como una variante de las promesas, o al menos de lo promisorio precisamente del pensar. Cabe decir que Platón lo hace en *La República* y en *Las Leyes*, san Agustín en *La ciudad de Dios*, Tomás Moro y Campanella en sus respectivos proyectos utópicos; así como lo sería igualmente la búsqueda metódica de la verdad en Descartes para construir sobre ella el edificio entero de las ciencias, la crítica kantiana de la razón para emprender con los recursos de la Ilustración el seguro camino de la ciencia, la fenomenología y la lógica hegelianas que han de conducir dialécticamente a la condición de ciencia

del saber absoluto, o la lucha revolucionaria de clases que en Marx ha de llevar a la sociedad sin clases.

En cada uno de estos casos se aprecia una reflexión que procura adentrarse hasta las raíces o el fundamento mismo de lo que se considera la esencia o la naturaleza humana provista de facultades que le serían propias y, por consiguiente, se señala en ellos lo que en algún momento del porvenir debería llegar a producirse entre los hombres una vez que hagan un uso apropiado de tales recursos. Genéricamente, en ellos se trata de ver cómo hacer para que eso suceda a través de vías e instancias que permitan el acceso a y traduzcan la especificidad de lo que, en cada caso, se establece como lo que es propio al alma o al cuerpo, a la razón y el espíritu o a las pasiones, deseos y necesidades de los hombres, para así hacer real la posibilidad de consumar esa esencia o naturaleza. En cualquier caso, y con las debidas diferencias y especificaciones que corresponda introducir, en todas ellas trasparece una peculiar estructura teleológica que marca los hechos e interpretaciones de la historia humana, apoyada en una concepción lineal y continua del tiempo.

Hacia algunas complejidades de lo humano

Hemos aludido aquí a un punto que pareciera diferenciar la propuesta teórica de Nietzsche sobre el nihilismo respecto de esos otros discursos y palabras con sesgo utópico de la tradición de la filosofía. Es una tradición con la que precisamente él procura enfrentarse de manera radical, es decir, cortando esa historia en dos, como él señala al enfrentarse a la moral cristiana en cuanto habría descubierto en ella lo que ha debilitado y enfermado al hombre, haciéndole perder su posibilidad y tal vez su condición de llegar a ser, en cada caso, un individuo. Haber hecho luz sobre ese agente mayor del nihilismo es lo que le lleva a considerarse como siendo quien «divide en dos partes la historia de la humanidad. Se vive *antes* de él, se vive *después* de él».[7]

¿Es aún sostenible hoy esa pretensión nietzscheana, de la que bien pudiera alguien decir que no procede más que de la típica arrogancia expresada en muchos de sus textos? O bien, al margen de entrar a examinar la eventual calificación de arrogancia para esas palabras, ¿cabría ponerlas en relación con ese otro antecedente dramático de ellas, que se escucha en las palabras pronunciadas al mediodía por ese hombre frenético que lanza su lámpara al suelo en medio de

la plaza pública, poco después de anunciar la muerte de Dios, interpelar a sus hechores por lo cometido, describir sus consecuencias y prometer el comienzo de otra «historia más alta que todas las historias habidas hasta ahora»?[8]

La muerte de Dios no es, por lo pronto y en un primer momento, sino el enunciado de las palabras de un loco, de un hombre frenético que irrumpe en el mercado, palabras que ninguno de los hombres allí presentes entiende. Es la palabra de un desaforado, de uno que está fuera del foro, fuera de las evidencias que rigen en la plaza pública. Lo percibido por esos hombres como el frenesí con que aquel individuo hace resonar ante ellos una palabra inaudita sólo se sostiene en el hecho de que éste viene a romper una evidencia de la que, él entiende, ellos ni siquiera han calibrado su peso real: carecer de una palabra que sea propia y radicalmente suya —o, visto lo mismo desde un ángulo distinto, percibir allí cuánto de ignorancia inercial mueve a las que cree como suyas—. Y sin embargo, al menos uno de los propósitos de lo dicho por ese desaforado apunta a volver a darles la palabra precisamente a esos hombres de la plaza pública. Y ese propósito aparentemente simple, con el que podría iniciarse esa otra «historia más alta» —en tanto sea susceptible de asumir también el sentido terrenal, concreto de ella—, lleva a Zaratustra a percatarse de que no es aún «la boca para estos oídos». Así como igualmente él da la cara usando esa máscara cínica del desaforado para decir que, así como «el rayo y el trueno necesitan tiempo», las palabras con que anuncia un acontecimiento ya sucedido, pero todavía no percibido, requieren también de un tiempo que se haya hecho cuerpo en los hombres, es decir, de una historia efectiva que haya dejado huellas en la profundidad de la piel, para ser oídas y asumidas. El giro cínico de esas palabras muestra las dificultades existentes para percibir la inmediatez de lo que rodea a los hombres, así como el viso demencial de miopía en que puede haberse convertido para ellos aquello que, con la desmesura de un peculiar orgullo, enaltecieron lo que los separaba y distinguía de los animales: ese *logos* adquirido hacía unos pocos milenios.

Es la enajenación en que han vivido durante siglos esos hombres de la plaza pública la que les impide darse cuenta de la condición de deudores en que ha transcurrido su existencia, a pesar de lo mucho y diverso que efectivamente en ella y con ella hayan hecho, y que sólo ellos han hecho. Lo risible para ellos de ese frenesí del desaforado y la consiguiente burla con que enfrentan a ese frenético, son para éste exactamente conmensurables con la lejanía en que se

encuentran con respecto a disponer ellos de acceso hacia una posibilidad efectiva de sí mismos, ignorada por ellos. Una lejanía que les impide acuñar palabras propias para la diversidad de experiencias tenidas en su existencia cotidiana. Por ello sólo se sienten habilitados para hacer lo que hacen cuando reciben una orden que se lo manda, por cierto, legitimada por su procedencia divina, en primer término, y subsidiariamente por una de índole humana, en tanto de algún modo comparta aquel estatuto originario. Pues para ellos, el hecho de contar con una palabra propia, algo que sea al menos equiparable con algún aspecto de la estatura de una promesa suya, sólo puede hacerse en nombre de Dios o de quienes actúan y hablan en su nombre, o bien, por haberse habituado durante largo tiempo a ello, en nombre de alguno de sus antepasados. Todo esto ha solido ocurrir, por lo demás, al margen de las argucias que ellos hayan usado y aprendido para poder sobrevivir frente a esas palabras, en último término, ajenas.

A partir de lo dicho entre los actores sobre lo sucedido en esa escena de la plaza pública, por lo pronto, se puede señalar uno de los aspectos seguramente más evidentes de la palabra de la promesa: su condición temporal. Esto es, el hecho de que con ella queda comprometida toda la amplitud, diversidad e intensidad de un futuro a través del cual el presente en el que ella es dicha pretende extenderse más allá de sí mismo, aunque sin poder dibujar por adelantado con exactitud irrecusable los personajes, hechos y situaciones que habrán de convertir ese futuro en una historia susceptible de ser narrada, analizada o interpretada en algún momento posterior. La promesa abre una temporalidad que, para convertirse en historia efectiva, requiere de un conjunto de otros componentes humanos, más terrenales, de consistencia material, que le permitan concretar, multiplicar sus posibilidades de cumplimiento.

Por eso es preciso tener presente que la promesa no es sólo una palabra, sino que con ella se indica también una *actividad*. Y aunque se pueda entender como una palabra singular, la actividad implicada por ella requiere usarla siempre en plural. Así, la promesa remite a todos los hechos y situaciones, así como a las actividades y procesos que condujeron a ella, y también a los que se derivan de ella y que hay que considerar y examinar cuando llegue el momento en que se la quiera analizar o sopesar sus implicaciones, así como su posible cumplimiento. En el contexto inmediato de las páginas en que Nietzsche introduce el tema de la promesa, citado más arriba, se pueden distinguir por lo menos dos tipos de

situaciones genéricamente diversas de esta actividad: *1)* todos los distintos mecanismos, procedimientos e instancias empleados en las formas históricas habidas de la «mnemotécnica del dolor», que condujeron a un sí o a un no; lo cual significa examinar paralelamente toda la dimensión *social* y, por ello, también *política* de las decisiones y hechos que condujeron a esa mnemotécnica del dolor, la sostuvieron y la legitimaron. *2)* Y ya en otro nivel, abordar toda esa «ininterrumpida cadena indicativa de interpretaciones y reajustes siempre nuevos»,[9] de «procesos de avasallamiento», de «resistencias», «metamorfosis» de las acciones, reacciones y contra-acciones que, en definitiva, exhiben la gran fluidez del «sentido» presente en cada uno de los elementos particulares de esas actividades y en sus relaciones, así como en el todo en que ellas se insertan, al igual que en «la pérdida de sentido y conveniencia» que a ellas pueda haberles afectado.

Aunque resulte una tarea compleja que seguramente exige de largos y minuciosos análisis de tipos y niveles de realidad diversos, resulta igualmente ineludible tener que asumir el examen de esa profusión de elementos y de sus conexiones implicadas en estos dos puntos, si se quiere acceder a toda la dimensión teórica que Nietzsche le otorga a la promesa en sus textos. Pues «el auténtico problema del hombre», una vez que se encuentra existiendo en esa «naturaleza» a la que más tarde se llamará «mundo», no puede reducirse a una comprensión de la promesa como siendo sólo una palabra, o como un asunto de lenguaje examinable prioritariamente o de modo privilegiado desde la estructura sintáctica o semántica suya. Y mucho antes que surgiera este último tipo de planteamientos, para Nietzsche era ya plenamente claro que sólo en tanto pueda ser abordada y entendida la palabra de la promesa como esa actividad humana marcada por el tiempo y por los hechos de la historia, con sus consiguientes transformaciones periódicas y muchas veces aleatorias, ella puede adquirir la condición de ser y de entregar un sustento real, vigoroso, para la relación que mediante ella se abra entre un yo y un tú, entre un yo y otros o entre nosotros y ellos.

De manera que en tales palabras, en las que siempre resuenan ya actividades como las indicadas, y como consecuencia de ellas, es preciso ver que allí se expresan también formas históricas específicas del ejercicio de aquello que Nietzsche propuso como esa «teoría de una *voluntad de poder* que se despliega en todo acontecer».[10] Los 11 casos enumerados esquemáticamente por él a

propósito de la fluidez del «sentido» apreciable en los modos como se han aplicado «penas», castigos a los hombres, o la secuencia de esos otros 10 casos señalados en otro texto con respecto a la «paz del alma»,[11] son una indicación circunscrita de esa metodología histórica de la puesta en obra del pensar a partir de esta teoría suya —a la que en ocasiones califica también como una hipótesis—, que es la voluntad de poder presente en «el mundo visto desde dentro» y que quedaría así «definido y designado en su "carácter inteligible"».[12]

De ahí que algunas de las promesas enunciadas por los hombres a través de la historia hayan sido palabras-realidades con las que se ha modelado la condición humana y que, como tales, les haya sido *lícito penetrar* en la configuración de diversos discursos de distinto tipo y calidad con que ellos se han ido haciendo a sí mismos. Esto es, desde aquellos discursos que en los periodos iniciales de la historia condujeron hasta la formación de la responsabilidad, la conciencia y la razón, así como a la posterior calificación moral de éstas bajo las formas de la «mala conciencia», el pecado y la culpa, operantes en las más significativas figuras del nihilismo denunciadas por él. Aunque también lo sucedido con tales palabras-realidades se encontraría en la base de esa «gran promesa»[13] que, desde esos primeros momentos en que le fue lícito comenzar a alejarse de su mera condición animal, aguarda al hombre en el futuro, y que Zaratustra expresa con lo que para él es sólo aún una palabra-promesa: el «suprahombre». De manera que bien podría decirse que la promesa, en cuanto palabra, sólo vendría a ser algo así como lo expresado en esa vieja imagen de la punta del iceberg, y a partir de la cual cabría visualizar algo de lo anunciado en el concepto de esa voluntad de poder que traspasa a toda la condición humana a través de su historia.

Entrecruzamientos de lo individual y lo social

Otra dimensión que subyace a la promesa se encuentra en el hecho de que, si bien la actividad implicada en ella se hace efectiva y es constatable en las palabras de un hombre en cuanto individuo, Nietzsche no deja de recorrer analíticamente esa situación histórica inicial de los seres humanos que lo conduce a distinguir las coordenadas y puntos de eclosión del individuo. La sociedad es la gran mediadora entre el animal y el hombre, allí es donde se despliega el largo proceso de decantamiento, de «experimento» y «búsqueda»[14] de todas las diversas

formas habidas de lo que en algún momento llegó a llamarse individuo. Pues «para vivir individualmente, primero tiene que ser altamente promovida la sociedad, y ser promovida una y otra vez —lo opuesto: en unión con ella, lo individual recibe antes que nada alguna fuerza—».[15] Si sus primeras acciones se perfilaron, por una parte, entre los extremos de los «actos de violencia» de una guerra y los «sortilegios de la paz»,[16] con todos los mecanismos y procedimientos que desencadenan, regulan e instauran a la una y la otra, también, por otra parte, su figura singular se fue destilando en esos *«periodos otoñales* de un pueblo»[17] en que sus hábitos adquiridos comenzaron a ser horadados por la corrupción, la superstición y el relajamiento de lo conquistado y estabilizado alguna vez. Es esta inseparabilidad de sociedad e individuo en el proceso de formación histórica del tema y variaciones de la promesa, lo que resuena en el trasfondo de lo dicho por Nietzsche cuando se refiere al surgimiento tanto del individuo como del «Estado», y delimita al primero diciendo de él que es una «materia bruta hecha de pueblo y de semianimal (que) no sólo acabó por quedar bien amasada y maleable, sino por *tener* también una *forma»*.[18]

Y entremedio de las acciones de uno y de otro que modelan a uno y erigen al otro, emerge y se decanta esa acción definitoria y decisiva para cada uno de ellos —individuo y «Estado»—, así como es igualmente determinante para entender tanto la palabra de la promesa como el fenómeno entero de la vida: el *mandar*, junto al consiguiente e indispensable *obedecer*. Estos dos verbos y, por consiguiente, estas dos acciones que sostienen y con las que se construyen la promesa y la vida son también las palabras decisivas dichas por Zaratustra para que los hombres entiendan aquello que está en la base del bien y del mal,[19] es decir, de toda acción moral, así como, paralelamente, habría que agregar, de toda acción *política* en la que se manifiesta, por lo pronto, la existencia y la relación del hombre con el hombre en la sociedad. Pero Zaratustra califica allí igualmente las circunstancias y la modalidad en que se ejercen esas acciones de mandar y obedecer, así como la condición del ser humano cuando las asume y las hace suyas, y que se ponen al descubierto mediante las palabras de la promesa. Lo que con ellas se pone en juego es: *1)* calibrar cómo y cuándo un hombre ha llegado a constituirse en individuo, si ha sido capaz de acceder a una palabra que sea suya, a una promesa a la cual obedecer, obedeciéndose así a sí mismo; *2)* asumir el hecho de que, si ha fallado en ese intento o aún no ha alcanzado a acceder a sí mismo y, por tanto, escapa de sus palabras la posibilidad de convertirse en una

promesa, podrá quedar expuesto a recibir una orden a propósito de sus acciones; *3)* alcanzar claridad sobre la mayor dificultad inherente a todo mandar, derivada de los obstáculos que debe vencer para poder acceder a sí mismo y, por ende, a la promesa; *4)* sopesar la inevitabilidad de la obediencia para todo ser humano, se sea o no capaz de hacer una promesa a partir de sí mismo, y *5)* conceder que, a pesar del efecto de superioridad, de la interna certidumbre y valoración incondicional que son propios a todo mandar,[20] éste es siempre un *ensayo* hecho por un individuo para arribar a algo que sea suyo y que, como ensayo, queda inevitablemente expuesto al *riesgo* de no llegar a cumplir su propio mandato para consigo mismo, es decir, su promesa.

Vista desde otra perspectiva, la palabra de la promesa vendría a constituirse en la gran mediadora, en una insoslayable instancia operadora de cambios, en una traductora de los hechos y situaciones de un pasado que allí es retomado al hilo de los deseos y aspiraciones de aquel momento en que se hace la promesa, en que alguien se la da a sí mismo como un mandato y procura luego obedecerla. Esa palabra convierte todo cuanto queda entramado en lo sucedido en el pasado, los propósitos del presente y el proyecto del futuro, en una suerte de *materiales* que, por lo pronto, poseen una doble condición: invariantes con respecto a su triple diferencia temporal y, sin embargo, siempre modificables a partir de la distinta valoración que cada uno de ellos reciba en momentos específicos diversos a aquellos contenidos en los otros dos. Pues si bien el presente puede aparecer como el gran distribuidor de acentos o inflexiones de énfasis para la importancia que allí puedan adquirir los elementos constitutivos del pasado y el futuro, cada uno de éstos puede retornar o irrumpir en el presente con una fuerza tal que llegue a debilitar notoriamente su inmediatez o bien pueda hacerlo incluso desaparecer en su urgencia. Esa palabra adquiere así una materialidad temporal que incide decisoriamente en la contextura de la promesa, tanto por parte de quien la asuma como ejecutor responsable de ella, como por quien la reciba para acogerla, rechazarla o poner en duda su cumplimiento, de acuerdo con el grado de certeza de que disponga para poder o tener que cobrarla más tarde. Es una palabra que se transforma en una materia prima contable e insustituible dentro de la cadena productiva y de transmisión de los hechos y personajes involucrados en esa historia específica allí en juego. En cierto modo, ella opera también allí, por una parte, como una peculiar garantía de reunión, de estabilización —¿ podría incluso decirse de identidad?— con respecto a la

diversidad de esos hechos, pues a través de ella sería preciso reconocer la coherencia, persistencia o necesidad fáctica de su reunión, convocada precisamente por esa promesa. Aunque, por otra parte, en esa palabra se traduce igualmente el riesgo de la apuesta que traspasa inevitablemente a la promesa, en tanto ésta queda expuesta a la contingencia de todo cuanto pueda intervenir allí para favorecer o perturbar u observar con indiferencia el despliegue del esfuerzo implicado en el cumplimiento de ella.

Si bien la promesa es algo que adquiriría todo su real sentido humano cuando es dicha por un individuo que ha llegado a ser tal, eso sólo parece suceder luego de aquel largo rodeo y proceso que él ha de emprender para superar, transformar, delimitar, subjetivar todo cuanto lleva dentro de sí, incluida la comunidad o el pueblo del cual procede. Y esto señala hacia una trayectoria que, sin embargo, tiene siempre una doble dirección de ida y vuelta, pues teniendo incluso presente la diferencia contextual y temática de lo aludido por Nietzsche en el texto siguiente, creemos que también siguen siendo válidas y aplicables a este propósito aquellas palabras suyas en las que afirma que «un pueblo es el rodeo de la naturaleza para llegar a seis, a siete grandes hombres. —Sí: y para eludirlos luego».[21] Es entre la persistencia, inestabilidad y transformaciones de esos puntos de partida y de llegada cuando, en algún momento, maduran algunos frutos, privilegiados o geniales, de exportación o de consumo interno, en cualquier caso, humanos todos, sin que en ninguno de ellos pueda excluirse la condición de ser también «demasiado humanos». Pues ¿quién y cómo podría escindir a un individuo del pueblo en que nació, creció y en el cual adquirió algún perfil y estatura? Tarea seguramente imposible. Y sin embargo, ése parece ser el recurrente dilema y corriente contradicción en que usualmente se encuentra un individuo con respecto a su pueblo, cuando llegan esos momentos en que algunos de ellos experimentan incoincidencias e insatisfacciones con cuestiones que en éste suceden, se deciden y hacen. Así como, visto desde el otro costado multitudinario, se expresa extrañada y en ocasiones indignadamente, a su vez, cada pueblo con respecto a esos individuos que de él surgen y que, reiteradamente, en algún instante acaban sintiéndose, pensando y actuando, de cierto modo, como si fueran seres ajenos a esa tierra suya, o incluso y en el límite como exiliados de ella, aunque aún persistan en habitar en algún rincón suyo. Son momentos en los que éstos parecen sobrellevar de algún modo los distintos grados de ambigüedad que puedan atravesar y tensionar su sistema afectivo-

intelectual singular, cuando se enfrentan a algunas de las incógnitas por resolver en la ecuación individuo-multitud, elevada además a la segunda potencia de la historia y la cultura nacional y personal que, en cada caso, vivencien como suya.[22]

Otra temporalidad y otra moral

Las palabras de la promesa adquieren así toda la complejidad de esos puntos de cruce de los caminos que llevan hacia ella y que de ella salen. Para decirlo con una frase de Foucault, se convierten en el «reino ilimitado del Límite»[23] que atraviesa las condiciones materiales de existencia de los hombres y de los regímenes de prácticas en que, a su vez, se cruzan los «efectos de prescripción o jurisdicción» y los «efectos de codificación o veridicción»,[24] en los que se ponen en juego los diversos tipos de racionalidad con que un ser humano procura solventar aquello que se le presenta como un problema. Aparte de las cuestiones que con esta referencia a Foucault habría que precisar a propósito suyo, y retornando a palabras de Nietzsche, lo que además se exhibe en las encrucijadas materiales de la promesa es, por lo pronto, ese instante inconmovible de una palabra lanzada hacia el futuro y que, sin embargo, se convierte a la vez en el «mayor centro de gravedad»,[25] ese instante que se multiplica y vuelve una y otra vez, en el que y en los que es preciso enfrentar, decidir, asumir las palabras y los hechos cargados de la temporalidad plural de una promesa, en torno a los cuales gira su existencia terrenal. Pues con la muerte de Dios es otra conjugación del tiempo y otro tipo de acción la que se inicia, aquella que ahora impone «no mirar hacia lejanas, desconocidas bienaventuranzas y *bendiciones* y *perdones*, sino vivir de tal modo que queramos vivir otra vez y ¡querer vivir *de tal modo* por la eternidad! —Nuestra tarea se dirige hacia nosotros en cada instante».[26] Como no podría menos de suceder y aunque en esta ocasión sólo aludamos a ella, al asignarle Nietzsche a la promesa un rol tan importante en la historia del hombre, no puede ella permanecer ajena o serle indiferente ese otro tema central de su reformulación y propuesta teórica sobre las condiciones de existencia del hombre sobre la tierra, que es el del eterno retorno, inseparable, a su vez, del tema de la voluntad de poder.

Así, en ese instante de la promesa se pone en juego la apuesta hecha por el hombre, por lo pronto, consigo mismo, aunque a la vez en él queda incluido todo

cuanto media y aparece, o más bien, aparecerá entre aquel instante en que dice tal palabra y aquel otro en que ésta habrá de cumplirse. Lo que allí se pone en juego es la perseverancia de la voluntad en lo querido una vez y poder volver a quererlo más tarde, a pesar de que entremedio puedan suscitarse transformaciones en las condiciones concretas de existencia, que hagan pesaroso el mantener aquella resolución inicial. Esta radical pre-visión, esa mirada y ese pre-sentimiento del hombre hacia lo que aún se encuentra por delante, en el futuro, así como esa relampagueante retro-visión, esa mirada hacia atrás suspendida en la dimensión aún virtual de un futuro todavía no acaecido, sino únicamente entrevisto y que sólo se apoya en lo que su querer sea capaz de imaginar en tal coyuntura, es lo que en última instancia se anuncia en ese «instante terrible» en el que resuena el pensamiento del eterno retorno de las acciones de la existencia, y que lo transforman en el mayor centro de gravedad de la voluntad.[27] Pues lo que allí también aparece en escena y juega su rol es esa hipótesis de Nietzsche, presentada en otros momentos como su tesis de la voluntad de poder, que habría de hacer inteligibles las acciones de cada individuo consigo mismo y, a la vez, con y entre todos los seres humanos. Pues igualmente es preciso tener presente que, ya sea que se mantengan o se alteren las condiciones concretas en que se hizo una promesa, la reiteración, modificación o liberación de ella supone la inevitable aceptación de que eso sólo podrá hacerse mediante la intervención de aquel —o de aquellos— a quien se la hizo, la aceptó y la hizo suya, como palabra empeñada ante él, ella, ante nosotros o ellos. También ante sí mismo. Puesto que si esa promesa no ha de ser una palabra vana, es preciso conceder que «en todos aquellos lugares donde reconocemos que hay "efectos", una voluntad actúa sobre otra voluntad».[28] Podrá apreciarse, a su vez, que lo que atraviesa la encrucijada de la promesa en todos estos casos es la entera dimensión de la ética y de la moral, del *ethos* de quien promete y también del *ethos*, o por lo menos de las *mores*, de quien o quienes reciben y aceptan la promesa.

Pero como entre el instante en que se enuncia la promesa y aquel otro en que finalmente se cumpla, modifique o anule, puede mediar un tiempo imprevisible o diversamente reajustable de acuerdo con las condiciones materiales, pero también humanas, *subjetivas*, involucradas en su acontecer, ella requiere de un *estado duradero* del alma del hombre, de un *ethos* que la sostenga a través de un discurrir temporal prolongado y expuesto a embates fortuitos de la existencia, y

no sólo del «*pathos*, del querer apasionado», «para decirlo y hacer la distinción con los griegos»,[29] como señala Nietzsche, aunque en un contexto diferente al que aquí consideramos. Si no se quiere despojar de espesor a los hechos y de intensidad al paso del tiempo, así como de porosidad al hombre que se mueve entre unos y otro, quedando permeado en algún grado por ellos, seguramente podrá aflorar en el *ethos* que sustenta el querer de la partida y el de la llegada, por lo menos algún ligero temblor o estremecimiento mayor en el pulso de quien sostiene la acción cumplida, lograda o malograda. Pero justamente en esa porosidad y permeabilidad del querer abierto a lo que le sucede cuando se pone en juego y apuesta es donde podrán reconocerse los límites efectivos de ese individuo y de esa subjetividad suya atravesada y configurada ahora por ese reino ilimitado del límite, así como habrá de percibirse allí también el modo como logra enfrentar, atravesar o transformar por diversas vías y maneras tales límites. Y lo que entremedio de toda esta situación se dibuja es otro rostro de lo que se ha solido llamar la *identidad* del individuo. Un rostro hecho también de máscaras,[30] así como una identidad lábil que ha de aprender a caminar por la cuerda floja[31] y los laberintos de la existencia,[32] expuesta, como ahora está, a ese eterno retorno de las palabras que emergen desde ese otro centro de gravedad también suyo que es su cuerpo y de «la estructura social de instintos y afectos»[33] que alberga su alma, la configuran y se recrean en ella.

Aquí es donde se pueden apreciar todos los subsuelos y pisos en elevación que se construyen desde el *ethos* y las palabras de la promesa, que conducen a conjugar de acuerdo con otros criterios el valor y el sentido de la acción y el querer moral. Aquí es donde habría que aprender a leer la respuesta de Nietzsche a esa pregunta que apunta a la conciencia moral, aunque esté dirigida simplemente a «¿qué dice tu conciencia?», y que tiene como respuesta: «debes llegar a ser el que eres». Pues no sólo en ese «debes» de la respuesta se percibe la inflexión moral de la pregunta. También en la respuesta a la pregunta inmediatamente siguiente, «¿dónde se encuentran tus mayores peligros?», señala él hacia la distancia que lo separa de la moral tradicional, o más bien, de la moral cristiana dominante durante tantos siglos en Occidente, pues su respuesta dice: «en la compasión». Para agregar de inmediato en la respuesta: «Mis esperanzas», la alusión tanto a ese otro tipo de hombre que habita en la tierra siendo fiel[34] a las condiciones efectivas de existencia que en ella prevalecen para él, como a su propia apuesta por la resonancia que quisiera que tengan en los

otros las promesas hechas a ellos cuando pregunta: «¿Qué amas en los otros?», y, en definitiva, no le quede más alternativa que la de aguardar o procurar que las propias esperanzas puestas en la palabra empeñada sean acogidas por quien la recibió.

Y en las tres preguntas que siguen a las tres anteriores —con las que concluye el tercer capítulo de *La ciencia jovial*, con sus seis fragmentos de menos de una línea cada uno en los que responde a tales preguntas, y que aquí elaboramos entrelazando preguntas y respuestas en un texto continuo y con el tema de la promesa— anuda mediante una sola palabra, *vergüenza*, las posibilidades de su modulación entre las acciones de los hombres cuando se les pregunta por lo que estiman acerca de: «¿a quién llamas malo?», «¿qué es para ti lo más humano?», y «¿cuál es el sello de la libertad alcanzada?» Es la resonancia de otro tipo de relación moral con los otros y consigo mismo la que tiene como común denominador las inflexiones que unos y otros puedan sentir frente a la vergüenza, experimentada como aquel temple de ánimo que permea y ha de marcar a los hombres frente a las palabras de sus promesas. Éstas quedan situadas en la profunda transformación de la interpretación acerca de la condición humana que ahora resuena en la relación moral. Pues la respuesta a la pregunta por aquel a quien se llama malo dice: «Al que siempre quiere avergonzar», mientras que la respuesta ofrecida frente a lo que sea lo más humano dice: «ahorrarle a alguien la vergüenza», para finalizar con la manifestación de la libertad lograda en el hecho de «ya no avergonzarse ante sí mismo». Es la superación del paradigma de la vergüenza acuñado para Occidente por la moral cristiana, como aquella vergüenza que se experimenta por las palabras, pensamientos y acciones propias, que puedan aparecer como pecados de hecho o de intención ante el Dios que los juzga, puesto que se lo permite su condición de haber sido considerado durante tanto tiempo como el Padre-creador de todos los hombres. Un creador y juez, del que las palabras dichas por ese hombre frenético en la plaza pública anunciaron un día que ya no existía. Quien es malo, lo humano y la libertad, quedan ahora delimitados, propuestos, entendidos y conjugados por la relación que entre sí y consigo mismos los hombres sean capaces de sostener frente al sentimiento de la vergüenza que a otro se quiera imponer, se le ahorre o se supere en uno mismo.

La filosofía, una promesa de viajero

Si hacia el comienzo de estas páginas conectamos las palabras de la promesa con las de la filosofía y el efecto que sobre las de ésta parece haber tenido ese fenómeno del nihilismo, con lo dicho ahora acerca del *ethos* de la promesa y sus efectos sobre la acción moral cabría esperar también una transformación del discurso mismo de la filosofía. Cuando Nietzsche lanza una mirada hacia el horizonte del futuro, más que la figura de la filosofía con una cierta entidad esencial, lo que vislumbra es la figura de un tipo de hombres a los que cabría llamar filósofos, y ante los que él siente la tentación de llamarlos «tentadores», *Versucher*, los que ensayan, experimentan y que, por eso, pueden convertirse en «filósofos del peligroso tal vez *(Vielleicht)*, en todo sentido».[35] Esta tentativa de denominación suya es coherente con su protesta frente a la falta de honestidad exhibida por tantos filósofos, aquella que habían convertido en un sello de su pensar: la tajante separación entre la condición metafísica y apodíctica de sus discursos teóricos, y la desconexión de éstos con interrogantes acerca de la contextura de su condición de individuos. Frente a ellos, Nietzsche es enfático al afirmar que «en el filósofo, nada, absolutamente nada es impersonal».[36] Y cabría decir que es por entremedio de los peligros de ese «tal vez» que para las palabras de estos otros filósofos avistados por él se abre el camino hacia el ensayo, el experimento. Pero también, y de acuerdo con lo ya expuesto, que es a través de ese *ethos* de la promesa donde para ellos se introduce toda la gama de realidades de sus condiciones de existencia y del ejercicio de su pensar, que convierten sus discursos en una interpretación.

Entre los filósofos que ya han hecho historia en el siglo XX, es probable que sea Michel Foucault uno de los que han asumido el pensar filosófico en una cercanía más estrecha con el de Nietzsche, aunque modulada de acuerdo con el estilo que él supo forjar para su propio pensar. Muchas son las referencias explícitas que él mismo entrega a este propósito. Y algunos de los términos con que expresa su manera de concebir la filosofía, especialmente en algunos de sus últimos escritos, nos llevaron a establecer la conexión entre una de las palabras usadas por él para ese efecto, *ethos*, y la empleada por Nietzsche para referirse al «problema del hombre», la promesa. En la conjunción que aquí hemos hecho de ambas nos parece que resuena algo del trabajo realizado por Foucault, cuando al referirse a su propio quehacer con la filosofía, pero a la vez a ésta misma, señala que él caracterizaría «el *ethos* filosófico propio a la ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos

franquear y, por consiguiente, como el trabajo de nosotros mismos sobre nosotros mismos en cuanto seres libres».[37]

Nos interesa ahora destacar sólo un par de cuestiones implícitas en estas palabras. La primera se refiere a la conexión existente entre esos «límites que podemos franquear» y las relaciones de poder desde las que se establecen esos límites con que nos encontramos en la vida en sociedad, y que afectan a aquello que nosotros mismos seamos en tanto se interpongan frente a nuestra libertad. Y lo que sostiene a esa ontología crítica que se proponga franquear tales límites sería justamente un *ethos* que, como él señala en otro lugar, estaría constituido por «la indocilidad del querer y la intransitividad de la libertad».[38] De un querer que no se doblega ante la dificultad o imposibilidad de obtener respuestas o ante el matiz evasivo que puedan tener algunas de ellas, sino que más bien insiste en preguntar una y otra vez; y que al hacerlo, lo hace apoyado en ese intransferible querer suyo que es tanto el sello de su libertad como el del modo particular en que, en él, se despliega y él ejerce su voluntad de poder. Pues ésta y el «instinto de la libertad»[39] son sólo dos nombres para denominar el mismo asunto. Lo que, luego de lo señalado en páginas anteriores acerca de la propuesta de Nietzsche sobre la voluntad de poder, puede no resultar tan extraño es que también esos límites, que derivan de la puesta en práctica de las relaciones de poder vigentes en una sociedad, proceden del querer de una acción que no ceja en su propósito. Sólo que en este caso puede tener un objetivo distinto que el del *ethos* filosófico. Y ciertamente no parece que pudiera ser de otro modo, pues ambos proceden de una condición humana que se propone llevar a cabo, en cada caso, una actividad que estime como propia, una tarea o una promesa. En ambos casos, lo que allí interviene y produce efectos, resultados, es «una acción sobre la acción, sobre las acciones eventuales o actuales, futuras o presentes». Es decir, algo no muy diferente de la cita ya hecha de palabras de Nietzsche: «en todos aquellos lugares donde reconocemos que hay "efectos", una voluntad actúa sobre otra voluntad». Y la intransitividad de la libertad que acompaña a esas acciones es efectivamente una que puede conjugarse desde lo incanjeable del querer tanto en las tres primeras personas de singular como en las tres personas de plural, poniendo también en juego cada una de ellas lo que con esa libertad quiera o pueda hacer: una tarea y promesa singular o una establecida en común.

La segunda cuestión se refiere al hecho de que, para franquear libremente tales límites, pareciera que son imprescindibles todos los recursos que en su

existencia los hombres han inventado para con ellos hacer, en cada caso, sus vidas. Y entre ellos, por lo menos uno de relevancia filosófica, «las ficciones lógicas»,[40] como por ejemplo, la de los juicios sintéticos *a priori*, que no por ser falsos han probado ser también imprescindibles en algunos momentos determinados para seguir pensando, y así, en definitiva, hacer igualmente más vida. Ésta es una de las perspectivas desde las que Nietzsche señala que es preciso «admitir que la no-verdad es condición de la vida»,[41] aun cuando sin duda con ello él entiende que su filosofía se coloca «más allá del bien y del mal». Esas invenciones son ficciones, aunque necesarias, así como, de otro modo y en otros registros de existencia y discurso, sería preciso decir que también las palabras de la promesa y de las interpretaciones comparten esta dimensión indispensable y creadora de la ficción.

Y el *ethos* filosófico desde el que Foucault entiende haber realizado su trabajo personal no es ajeno a este uso de la ficción y de la interpretación. Pues en su obra, de hecho, pone en conexión los temas de la ficción, la verdad y la historia, cuando a propósito de sus libros afirma no haber «escrito más que ficciones». Es una afirmación que puede resultar paradójica si se tiene presente la cantidad de referencias y documentación histórica, usualmente extensa y abrumadora, que llena las páginas de esos libros suyos en que abordó las problematizaciones de la locura, el saber médico y psiquiátrico, la condición del hombre como ser vivo, hablante y trabajador, y de las modalidades de castigo, analizadas todas ellas en los discursos y prácticas de los siglos XVII al XIX particularmente en Francia, así como los de la gubernamentalidad y la biopolítica, aunque no sólo allí y, finalmente, su elaboración de las formas del cuidado de sí y del uso de los placeres en el mundo grecorromano del siglo IV a. C. y de los primeros siglos de esta era, junto a los del decir verdad. Y sin embargo, ese trabajo suyo en las canteras de la historia, de las que extrae algunos «fragmentos filosóficos»,[42] le permite —sopesando y orientándose por las interrogantes que cruzan los aires del presente— conectar la ficción con la verdad, buscando vías de acceso para las de su actualidad a través de las otras numerosas interrogantes planteadas también a los hombres en el curso de siglos ya pasados.

Sin duda, lo hace de un modo peculiar, es decir, transformando la «ley» según la cual se sopesaría el valor de «pureza» de la palabra filosófica. No es ya sin más la condición de ser «pura» de la verdad, como algo universal y necesario, lo que a ella la validaría. Podría decirse que es su recurso a entender el acceso a la verdad

a través de lo denominado por él como los «juegos de verdad», presentes en los diversos regímenes de prácticas en que se configuran formas específicas de saber, lo que le hace posible establecer una relación entre la verdad y la ficción sin tener que ruborizarse ni disculparse por ello. Esas prácticas analizadas en sus libros, «consideradas como el lugar de encadenamiento de lo que se dice y lo que se hace, de las reglas que se imponen y de las razones que se dan, de los proyectos y de las evidencias»,[43] serían las que operan como una suerte de correas de transmisión —de manera semejante aunque sea en otro registro discursivo y real que el de las existentes en los procesos de producción fabril, industrial— entre los efectos y desenlaces posibles a que queda expuesta la verdad, cuando se la asume como un juego y, a la vez, como un «combate "por la verdad"», que puede también poseer «efectos políticos de poder».[44] Tan pronto se recorran mínimamente algunas de las palabras y discursos claves de filósofos que, mediante ellos, efectivamente han contribuido a consolidar buena parte —o por lo menos son considerados como referentes o hitos simbólicos— de la historia de lo que llamamos Occidente, podrá apreciarse la cuantía de los efectos que pueden llegar a tener las palabras de lo promisorio del pensar, y con ello el poder de configurar la realidad poseída por la ficción y las interpretaciones. Manteniendo el signo de simple probabilidad para las palabras de ficción que recorren sus libros, Foucault señala:

> Me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad: de inducir efectos de verdad con discursos de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, «fabrique» algo que no existe todavía, es decir, «ficcione». Se «ficciona» historia a partir de la realidad política que la hace verdadera, se «ficciona» una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica.[45]

De modo que a partir de esto podría afirmarse también que las palabras de la promesa «fabrican», «ficcionan» un futuro a partir de las condiciones materiales de existencia del pasado de un individuo —o de un pueblo—. Ellas son recogidas en ese *instante* de reunión temporal en que se las enuncia y que habrá de ser reiterado una y otra vez en todo otro momento en que alguien se sienta capaz de realizar la acción comprometida en esas palabras, para de ese modo imprimirle su sello al curso de unos hechos inexistentes aún, los que sin embargo pueden comenzar a perfilarse ya a través de los efectos de verdad producidos por esa

promesa que, como palabra, por ahora y entretanto, todavía se desplaza sobre esa suerte de cuerda floja de la ficción. Es debido a los sentimientos de confianza, temor y respeto[46] reales —según nos dice Nietzsche— que nos merece quien hizo tal promesa, porque ya se ha convivido con ese alguien en una sociedad con una mutua historia efectiva, que allí se da pie para que esa ficción de lo que todavía no existe se levante delante de nosotros como una verdad.

En el trasfondo del cúmulo de hechos y de acciones que atraviesan la historia de quien hace una promesa es donde se encuentra ese estado duradero del alma, el *ethos* que la sostiene. Es éste el que también se expresa en la promesa, y que se emparenta con el temple del buen navegante que, tal como Nietzsche bosqueja su perfil, con las manos firmes sobre el timón, sabe que la distancia más corta entre dos puntos no se encuentra en la dirección preestablecida por la línea recta geométricamente trazada sobre un mapa, sino en aquella en que soplan los buenos vientos que inflan las velas de su navío.[47]

IX. Música, religiosidad y filosofía en Friedrich Nietzsche

Paulina Rivero Weber*

> La música nos habla a menudo más profundamente que las palabras de la poesía, porque se aferra a las grietas más recónditas del corazón [...] Hay que considerar a los seres humanos que la desprecian como «gente sin alma», como criaturas parecidas a los animales. Este don supremo de Dios me ha acompañado a lo largo de mi vida y puedo considerarme muy feliz de haberla amado tanto.
>
> Paulina Rivero Weber

En el verano de 1895 Gustav Mahler escribía los cinco últimos movimientos de su tercera sinfonía. A lo largo de este verano, una nueva filosofía cristalizaba en su composición: Mahler comenzaba a ver a Dioniso como el Dios de la vida y de la Naturaleza y dejaba de verlo como un dios embriagado y salvaje. Si todo lo anterior por sí solo no clamara al pensamiento de Nietzsche como fuente de inspiración, cualquier duda se disiparía fácilmente con sólo escuchar el tercer movimiento de esa sinfonía, en el cual Mahler presenta uno de los más bellos poemas del pensador alemán: «O Mensch! Gib acht!» Siguiendo a Nietzsche, Mahler hace sentir a su escucha que la alegría enraíza más profundamente en la vida que el dolor, y que el deseo de eternidad es aun más fuerte que el deseo de muerte. Pero Mahler es tan sólo uno de los más notables casos en los que la música moderna se ha inspirado en Nietzsche. De acuerdo con Elena Letnanova,[1] a lo largo del último siglo la filosofía de Nietzsche ha inspirado más de 300 composiciones musicales. Muchos compositores se han inspirado en *Así habló Zaratustra;* la más imponente, y como tal la más conocida de todas, es la sinfonía de Strauss que en homenaje a la misma obra nietzscheana se titula *Así habló Zaratustra.*

No deja de ser curioso que un pensador que ha inspirado tantas

composiciones musicales haya compuesto a su vez música, que pasó inadvertida muchos años. No fue hasta 1976 cuando Curt Paul Janz publicó la obra musical nietzscheana completa en una muy cuidada y bella edición que presentó en casi 400 folios, desde el primero hasta el último apunte musical de Nietzsche, que suman 74 partituras musicales, de las cuales varias son apuntes musicales más que obras completas.[2] Pero aún después de esta publicación su música ha permanecido desconocida para gran parte de los músicos contemporáneos y, por lo mismo, es poco lo que ha influido en la historia de la música.[3] Aunque no ahondaré demasiado en las razones por las que esto ha sido así, resulta casi imposible no pensar en la influencia que tuvieron para la posteridad las opiniones que en su momento expresaron Von Bülow y el mismo Richard Wagner. Concretamente, las opiniones de este último nacieron en medio de una polémica y apasionada relación.

Wagner fue uno de los personajes más admirados y a la vez más repudiados por Nietzsche, quien a su vez representó para Wagner demasiadas cosas a la vez. En Nietzsche, Wagner encontró la defensa académica que tanto requería para sus propias ideas y sus propios planes musicales. Por otro lado, gracias a Nietzsche, Wagner entendió la filosofía de Schopenhauer, que ya conocía pero no comprendía. También gracias a Nietzsche, Wagner fue capaz de hacer evolucionar más coherentemente sus ideas expuestas en *Ópera y drama* (1851) hacia las de su *Beethoven* (1870).[4] Pero a la vez Nietzsche representaba al hombre joven que acaso había logrado una amistad demasiado cercana con la esposa del viejo compositor. Para Wagner, Nietzsche es el nombre de un peligro, el del joven inteligente que de repente intima con su esposa y «se presenta alevosamente en ropajes de partitura», esto es: ¡compone música! Y no sólo eso: ¡se la regala a su esposa! Porque en efecto, acompañado de Hans Richter, Nietzsche ejecutó al piano una de sus mejores composiciones, *Nachklang einer Sylvesternacht*, y le otorgó a Cósima Wagner la partitura dedicada… demasiados hilos enredados como para escuchar las opiniones del viejo compositor sobre el joven y talentoso profesor de la Universidad de Basilea. Sin embargo, las opiniones de un músico tan altamente calificado como Wagner estaban destinadas, de manera necesaria, a ser definitivas para la posteridad.

Por lo anterior me parece obligatorio dejar de asociar, de manera inmediata y unívoca, la relación de Nietzsche con la música a la figura de Richard Wagner. Considero que ese prejuicio conduce a malinterpretar la propia musicalidad de

este filósofo en relación con su pensamiento. Nietzsche no compuso música ni amó la música gracias a Wagner. En esto cometemos aquel error tan comentado por el mismo filósofo: el de confundir las causas con el efecto. Porque Nietzsche era ya un músico nato y un melómano genial procuró el acercamiento con Richard Wagner, a quien admiraba. De hecho, su musicalidad viene de muy lejos, de mucho más lejos que su encuentro con Wagner, y llega mucho más allá de su propia vida lúcida. Él nació en un ambiente musical y vivió su primera infancia inmerso en la música litúrgica luterana, como resultará luego evidente en gran parte de sus composiciones. En el otro extremo de su existencia, ya cerca del fin, en plena locura seguía tocando una de las sonatas *Opus* 31 de Beethoven, y hacia 1900, ya completamente paralizado, sólo reaccionaría ante la música:[5] Nietzsche vivió inmerso en la música, y por tanto ésta no puede reducirse a un capítulo o a una mera aspiración en su vida: más bien, su vida podría contarse como una serie de capítulos musicales.

El primero de esos capítulos tendría que comprenderse a la luz de una profunda religiosidad y de la música litúrgica luterana. Hay que retroceder a la época de Röcken, al pequeño pueblo en que nació, donde su padre, el devoto párroco del lugar, dedicaba los ratos libres a la música y a la improvisación, cosa que Nietzsche siempre recordaría con afecto. Sin embargo, no se trata sólo de un bello recuerdo: música y religión irían unidas durante toda la infancia y juventud como una actividad muy propia y muy amada: esto lo atestiguan dos fragmentos de sus primeros escritos en los que el casi niño de doce años de edad se refiere a su amor por la música. El fragmento se remonta a una ocasión en que recibió como regalo de Navidad de 1856 unas partituras de Haydn, dejando escrito en su diario lo siguiente: «¿Qué es eso [...]? [...] un grueso volumen tamaño folio que contenía doce sinfonías a cuatro manos de Haydn. Un escalofrío de gozo me traspasó como un trueno entre las nubes; así pues, de verdad, el más grande de mis deseos se había cumplido; ¡el más inmenso!»[6] «Un escalofrío de gozo» es lo que siente este pequeño niño al ver las partituras de Haydn. Evidentemente se trataba de un regalo ansiado, ya que él mismo lo llama «el más grande de mis deseos». Ya desde esa temprana edad, la música, la religión y la idea de Dios se encontraban unidas en su pensamiento, como resulta claro en un pequeño escrito de un par de años después del recién citado. En ese fragmento el muchacho de catorce años relata el día de la Ascensión en que acudió a la iglesia de Naumburg. El niño y el adolescente creyente amaron a Dios con la misma

pasión con la que luego el filósofo maduro amaría la vida. Esa tarde, el pequeño escuchó en la iglesia el «Aleluya» de *El Mesías* de Händel y de inmediato, en un arrebato, compuso un fragmento de música sacra y luego anotó en su diario:

> El día de la Ascensión fui a la iglesia parroquial y escuché el coro sublime de *El Mesías:* ¡el Aleluya! Me sentí embriagado por completo, comprendí que así debía ser el canto jubiloso de los ángeles entre cuyos arrebatos vocales Jesucristo ascendió a los cielos. Inmediatamente tomé la firme determinación de escribir algo parecido. Al salir de la iglesia puse manos a la obra, alegrándome como un chiquillo con cada acorde que hacía sonar.[7]

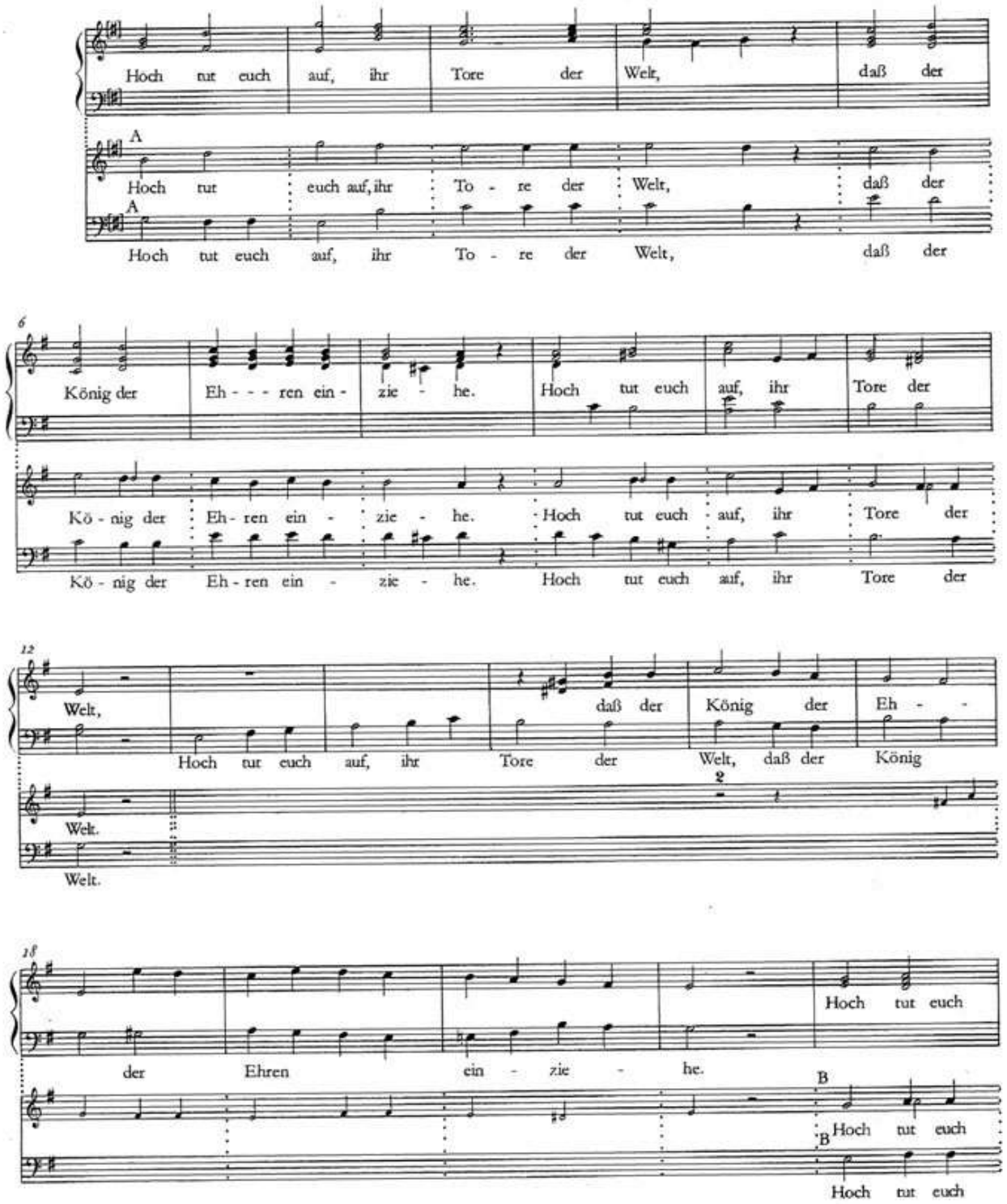
Es difícil no sonreír al ver las pretensiones musicales de Nietzsche: ni más ni menos que igualar *El Mesías* de Händel. Sin embargo son estos coros en verdad de una belleza inaudita y sorprendente. Quizá para captar esa belleza la partitura exija un esfuerzo de creatividad musical, ya que lo que tenemos en ella es más bien un apunte. No obstante, una vez hecho el trabajo de recrear dicha partitura la solución es por lo demás sumamente bella. Aquí reproducimos el apunte titulado *Hoch tut euch auf*,[8] que fue escrito en diciembre de 1858 y del cual presentamos las dos versiones existentes (véase aquí).

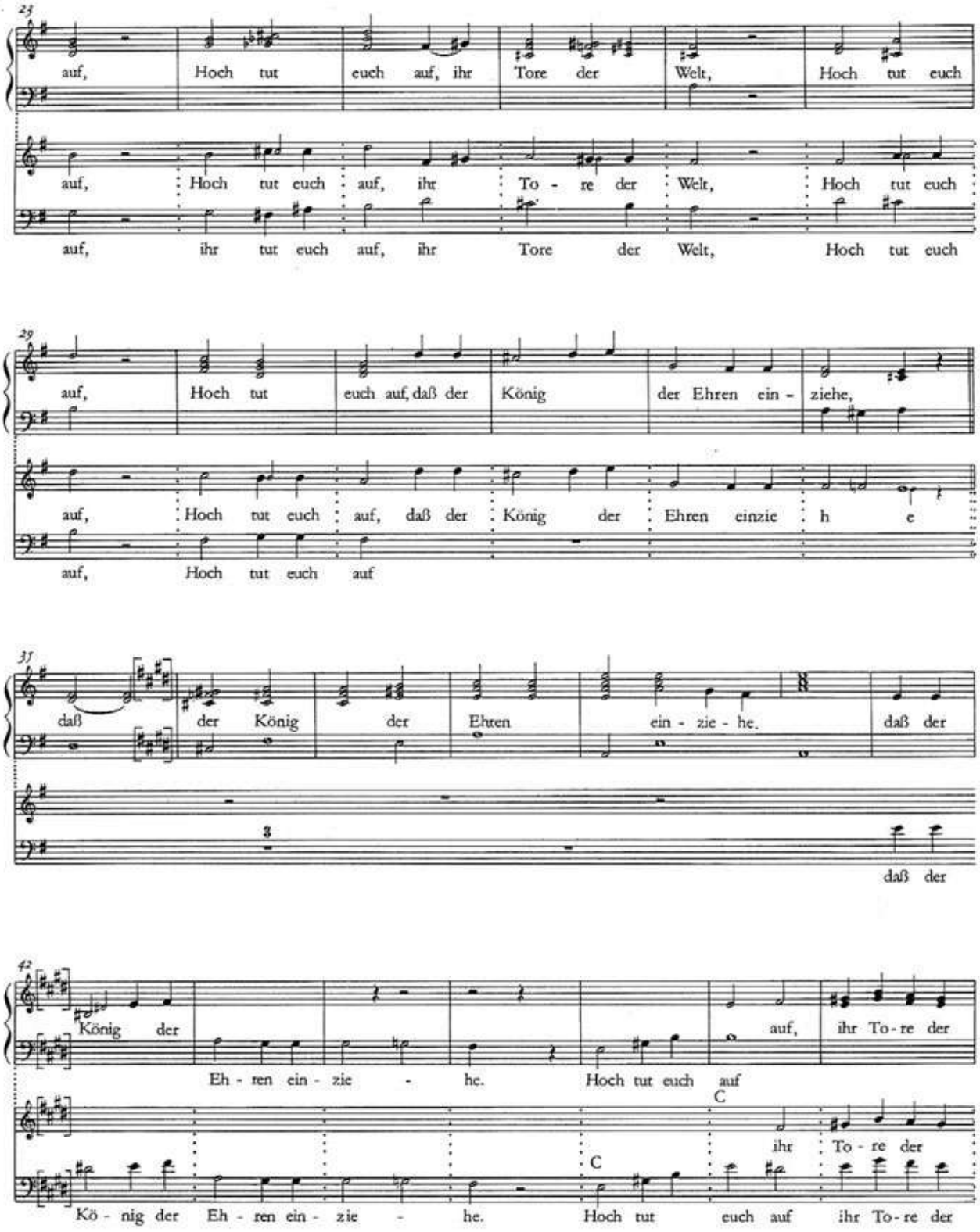
La lectura de esta partitura en particular, al menos en un primer momento, no logra transmitir de manera suficiente la belleza de la obra. En ese sentido resulta muy recomendable la versión que de ella grabó The Orpheus Singers bajo la dirección de Peter Schubert. Lo que interesa señalar es que, contra todo lo esperado, el filósofo de la muerte de Dios, el escritor de *El Anticristo*, haya compuesto esta pieza sacra, cuyo título retoma un salmo de la Biblia: el canto procesional número 24.[9] También es difícil creer que él mismo haya compuesto una misa, o al menos fragmentos de una misa, motetes, misereres, kyries, glorias y composiciones con títulos como «Jesús, mi salvación». Quizá lo que sucede con Nietzsche y nuestras interpretaciones de su pensamiento es lo que él ya había previsto: nos gusta crearnos y creernos paradigmas demasiado estáticos, y como tales, poco fiables. Por lo mismo nunca entendemos que Nietzsche fue un pensador de cuño esencialmente religioso. Debemos recordar que un pensador que ha repetido con tal insistencia «Dios ha muerto» —no «Dios no existe», sino «Dios ha muerto»—[10] debiera ser tomado como un pensador de cuño religioso. En Nietzsche existe una propuesta que nos lleva a una religiosidad atea, propuesta que resulta por cierto sumamente interesante y viable para nuestra

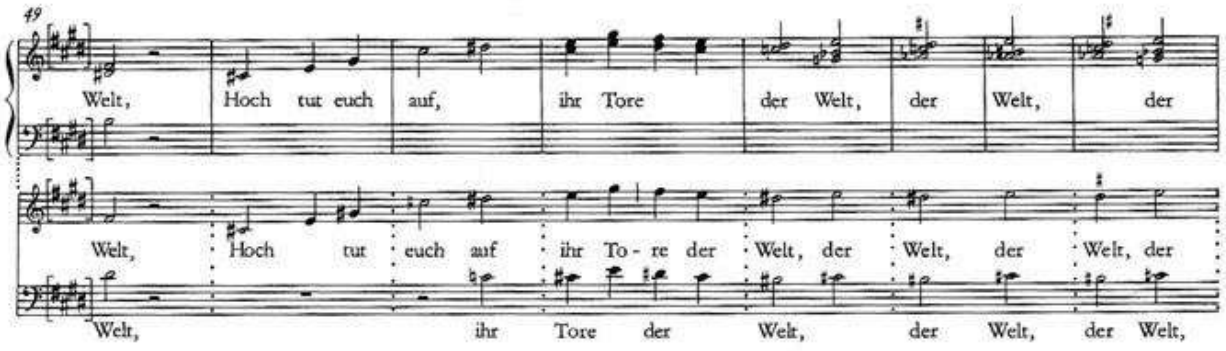
época, pues es una religiosidad que sacraliza *este mundo* y no otro. Ante la devastación ecológica que anuncia un posible fin de la vida tal y como la hemos conocido, nadie duda de que haga falta una religión que sacralice este mundo: que le dé un lugar sagrado y lo haga digno de todo el respeto posible: quizá así pueda acaso salvarse la vida en el planeta. Y aunque no era esto lo que pretendía Nietzsche, su pensamiento en efecto puede ser adalid de muchos temas de ética y bioética actuales: como lo ha mostrado Mónica Cragnolini al relacionar el valor de la irracionalidad en Nietzsche con la defensa de todo ser irracional, y de esa manera con la defensa de la vida animal en el planeta.[11]

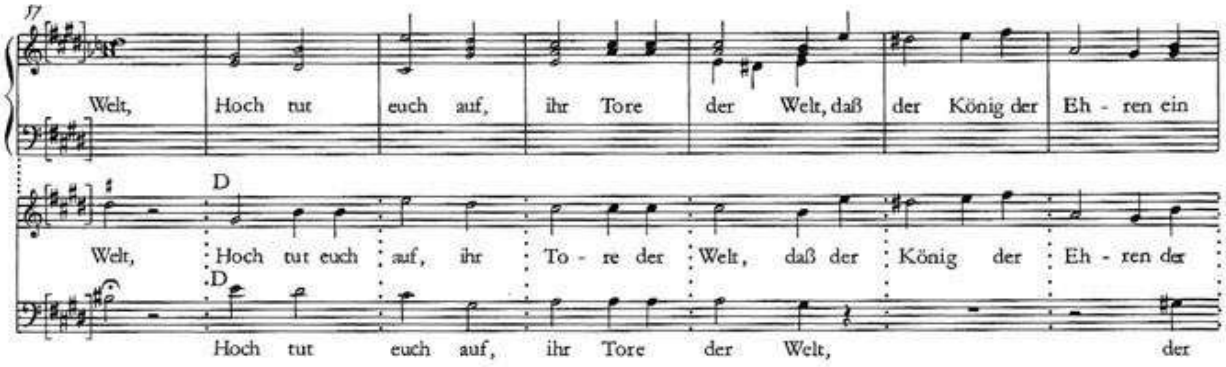
Hoch tut euch auf

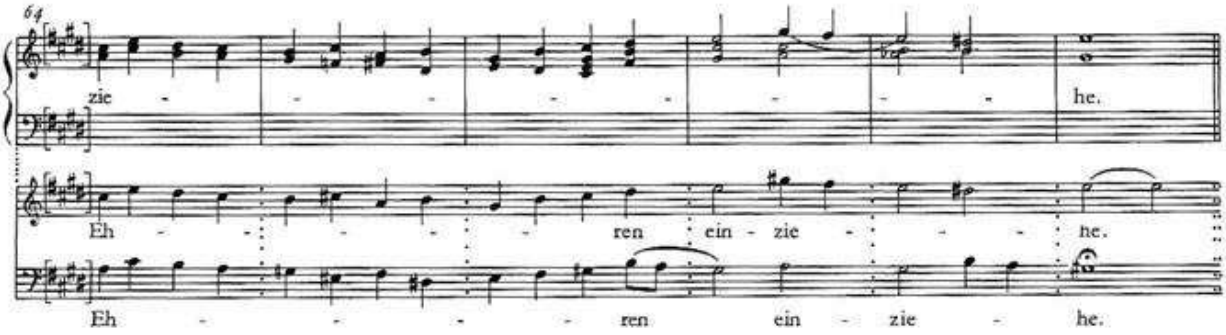
a) Erste Fassung



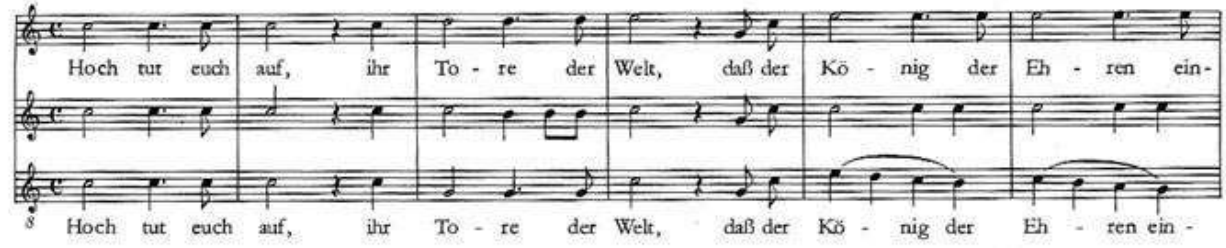

25
auf, Hoch tut euch auf, ihr Tore der Welt, Hoch tut euch
auf, Hoch tut euch auf, ihr To - re der Welt, Hoch tut euch
auf, ihr tut euch auf, ihr Tore der Welt, Hoch tut euch
29
auf, Hoch tut euch auf, daß der König der Ehren ein - ziehe,
auf, Hoch tut euch auf, daß der König der Ehren einzie h e
auf, Hoch tut euch auf
35
daß der König der Ehren ein - zie - he. daß der
daß der
42
König der Eh - ren ein - zie - he. Hoch tut euch auf auf, ihr To - re der
C
ihr To - re der
C
Kö - nig der Eh - ren ein - zie - he. Hoch tut euch auf ihr To - re der

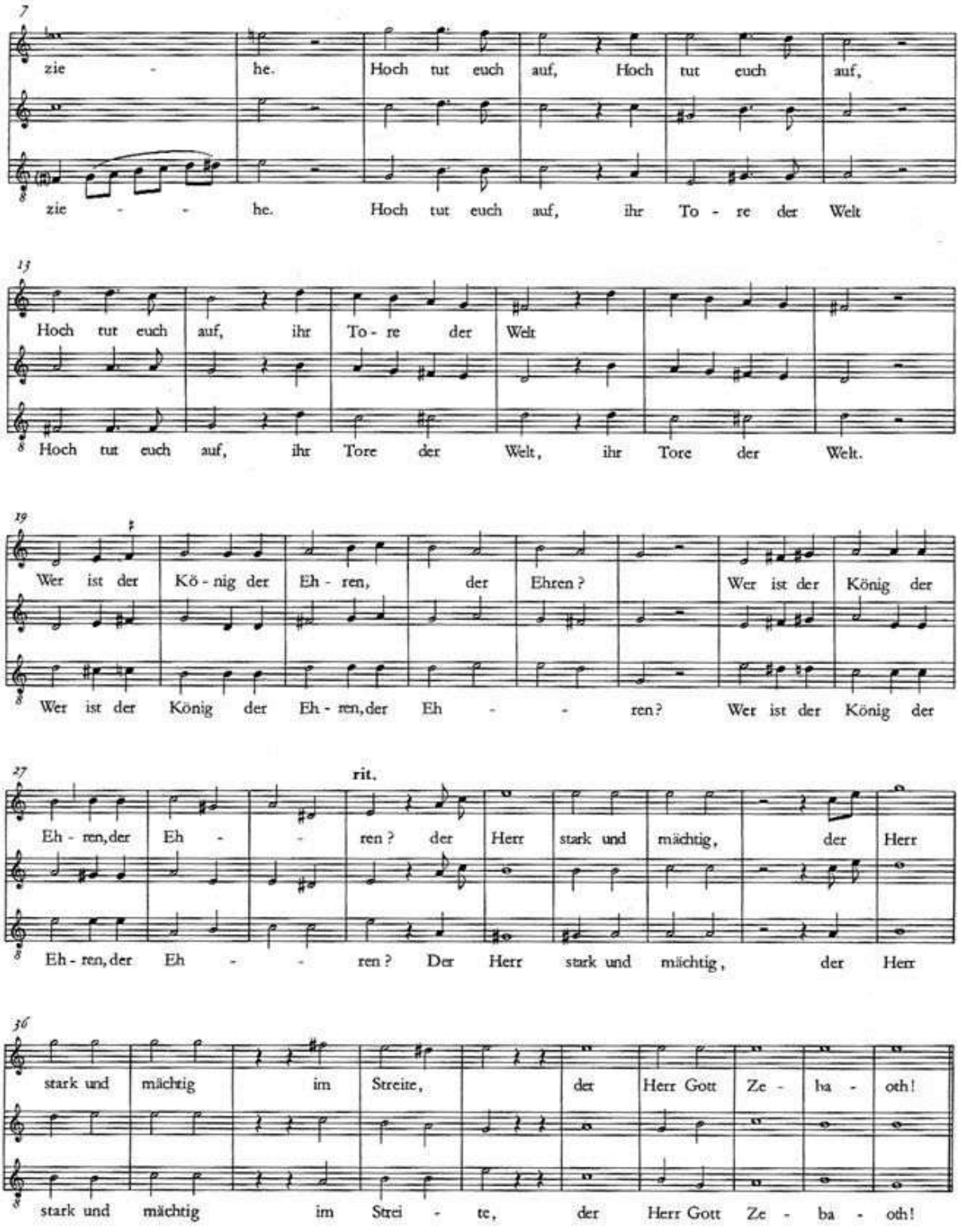






b) Zweite Fassung




7
zie - he. Hoch tut euch auf, Hoch tut euch auf,
zie - - he. Hoch tut euch auf, ihr To - re der Welt
13
Hoch tut euch auf, ihr To - re der Welt
Hoch tut euch auf, ihr Tore der Welt, ihr Tore der Welt.
19
Wer ist der Kö - nig der Eh - ren, der Ehren? Wer ist der König der
Wer ist der König der Eh - ren, der Eh - - ren? Wer ist der König der
27
rit.
Eh - ren, der Eh - - ren? der Herr stark und mächtig, der Herr
Eh - ren, der Eh - - ren? Der Herr stark und mächtig, der Herr
36
stark und mächtig im Streite, der Herr Gott Ze - ba - oth!
stark und mächtig im Strei - te, der Herr Gott Ze - ba - oth!

En relación con una nueva forma de religiosidad atea se puede interpretar la propuesta nietzscheana de la muerte de Dios, ligada con la propuesta del suprahombre. A Nietzsche le dolía Dios, Nietzsche fue un herido de Dios, o quizá debamos decir, un enloquecido por la muerte de Dios. Eduardo Nicol ha comparado a Nietzsche con Kierkegaard proponiendo un lúcido juego: si pudiéramos imaginarnos a Kierkegaard sin Dios, ¿qué nos resultaría? Para Nicol, el resultado de esa fantasía sería Nietzsche. Para Kierkegaard el problema radica en que Dios existe; para Nietzsche radica, lo que es aún más grave, en que Dios ha muerto. Si Nietzsche es un enloquecido de la muerte de Dios, es porque la misma humanidad ha matado la idea de Dios y con ello ha matado a Dios. El que quizá sea el más impresionante de sus escritos, «El hombre frenético» de la *Gaya ciencia*, patentiza la sinrazón y la locura que conlleva la muerte de Dios. En él es claro que esa muerte ha enloquecido a un hombre que desesperado grita «¡Busco a Dios, busco a Dios!» Y camina con una farola encendida en plena luz del día, y con todo, no logra ver. Ese hombre loco y metafóricamente ciego, ante la burla de los ateos que lo escuchan, plantea el dilema fundamental:

> ¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo fuimos capaces de beber el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? [...] ¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado! ¿Cómo nos consolaremos los asesinos de todos los asesinos? Lo más poderoso y sagrado que hasta ahora poseía el mundo sangra bajo nuestros cuchillos —¿quién nos lavará esta sangre?[12]

La muerte de Dios desquicia al individuo: lo saca de su quicio, lo arranca de su lugar, de ese lugar que tenía cuando Dios existía, y lo deja desquiciado, errando a través de una nada infinita, buscando su nuevo lugar en un mundo sin dioses. La relación entre ese Dios y la música fue fundamental en la vida de Nietzsche: Dios —pensaba Nietzsche— le había dado la música al ser humano para ser un individuo mejor. Él mismo de joven lo decía:

> Dios nos ha concedido la música, en primer lugar, para que mediante ella ascendamos a las alturas. La música reúne en sí misma todas las cualidades: puede conmover, embelesar, serenar; es capaz de amansar el ánimo más tosco con sus delicados tonos melancólicos. Pero su facultad esencial es la de dirigir nuestros pensamientos hacia lo alto, la de elevarnos, conmocionarnos. Ése es, sobre todo, el propósito de la música religiosa.[13]

Eso creía Nietzsche antes de anunciar la muerte de Dios. Mas cuando Dios muere, ascender a las alturas ya no será una posibilidad para el hombre que humildemente recibe de Dios el don de la música. El individuo queda solo, sin dios alguno que le haga tan preciados dones. Justo ahí es donde Nietzsche es grande y va más allá de la pregunta dostoievskiana.[14] Dios ha muerto y sin embargo ese hecho clama por un ser humano fuerte, capaz de gestar desde sí mismo y desde su más bella fecundidad y propios dones sus propios valores. Por eso el filósofo necesita ser capaz de crear su propia música: porque elevarse, sublimarse, ya no es un don divino, es una capacidad propia del individuo creador. Para Nietzsche, ante la muerte de Dios un nuevo Dios surge a la escena. Es verdad, como dijo Heidegger, que en Nietzsche termina el orden trascendente del Dios suprasensible que imponía valores y fines al mundo sensible, pero el asesino de Dios lo primero que se preguntará será: y ahora «¿Qué fiestas expiatorias, qué juegos sagrados tendremos que inventar? [...] ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para aparecer dignos ante ellos?»[15] Cuando muere el Dios cristiano, resurge el viejo Dios de la vida y de la naturaleza: Dioniso. Ya lo había dicho Nietzsche desde su primera gran obra: todo lo que hoy llamamos religión, ciencia, moral, cultura y civilización tendrá que comparecer algún día ante el infalible juez Dioniso.[16] En el altar del nuevo Dios se venera la vida: la filosofía de Nietzsche propone como valor fundamental un amor a la vida que raya en el fanatismo, la vida aparece como algo absolutamente digno, como algo digno en sí mismo que no requiere de ninguna otra justificación. Será más adelante cuando, por medio de conceptos como los del *amor fati* y el eterno retorno de lo mismo, el filósofo exponga tal amor incondicional por la vida, del cual se dice que el mismo Freud consideraba algo refutable con un simple catarro crónico.

Pero justo ahí se esconde una cuestión fundamental: el filósofo que propone ese amor incondicional a la vida no tuvo una vida fácil. Ni burgués ni saludable, Nietzsche fue un desposeído enfermo crónico. Tal amor por la vida, como se manifiesta al menos en *El nacimiento de la tragedia*, podría representar como propuesta filosófica un intento de ampliar el círculo de valoración positiva propuesto por Kant: no es la naturaleza racional la única digna de nuestro cuidado y de nuestro respeto. Hay algo más que está por encima de ella, algo que no es racional pero que fundamenta y posibilita no sólo la razón, sino cualquier expresión posible de vida. Ese algo más queda simbolizado por medio del dios de

la vegetación y de la vida salvaje que representa el valor incuestionable de la fuerza de la vida. En ese sentido podemos hablar del paso que da el joven religioso creyente de Dios, hacia la propuesta de una nueva religiosidad atea. De esa manera el joven filósofo, al valorar la vida por encima de todo, parece quedar atrapado en el amor por la naturaleza; éste será un rasgo que Nietzsche compartirá con los poetas románticos.

En el ámbito de su música, es notable el paso de la religiosidad a la secularización. Las nuevas composiciones del joven maduro en un momento dado dejan de tener el corte de la música luterana, dejan de remitirnos a ese ámbito de la música sacra y comienzan a ser laicas. Pero a la vez conservan ecos de la musicalidad luterana, como sucede en la musicalización del poema de Emanuel Geibel[17] «Soleados días otoñales». En esta composición, mientras la música recuerda una cierta religiosidad mística, el texto elegido alaba la naturaleza para concluir diciendo:

Escucho con cuidado
los cambios en la naturaleza
las hojas pronto caerán
pues el nacer y el morir es común a todos nosotros.
He aprendido a sentir
que en la totalidad de la creación
el espíritu y el mundo son una unidad
que pervive como un único sonido en armonía.

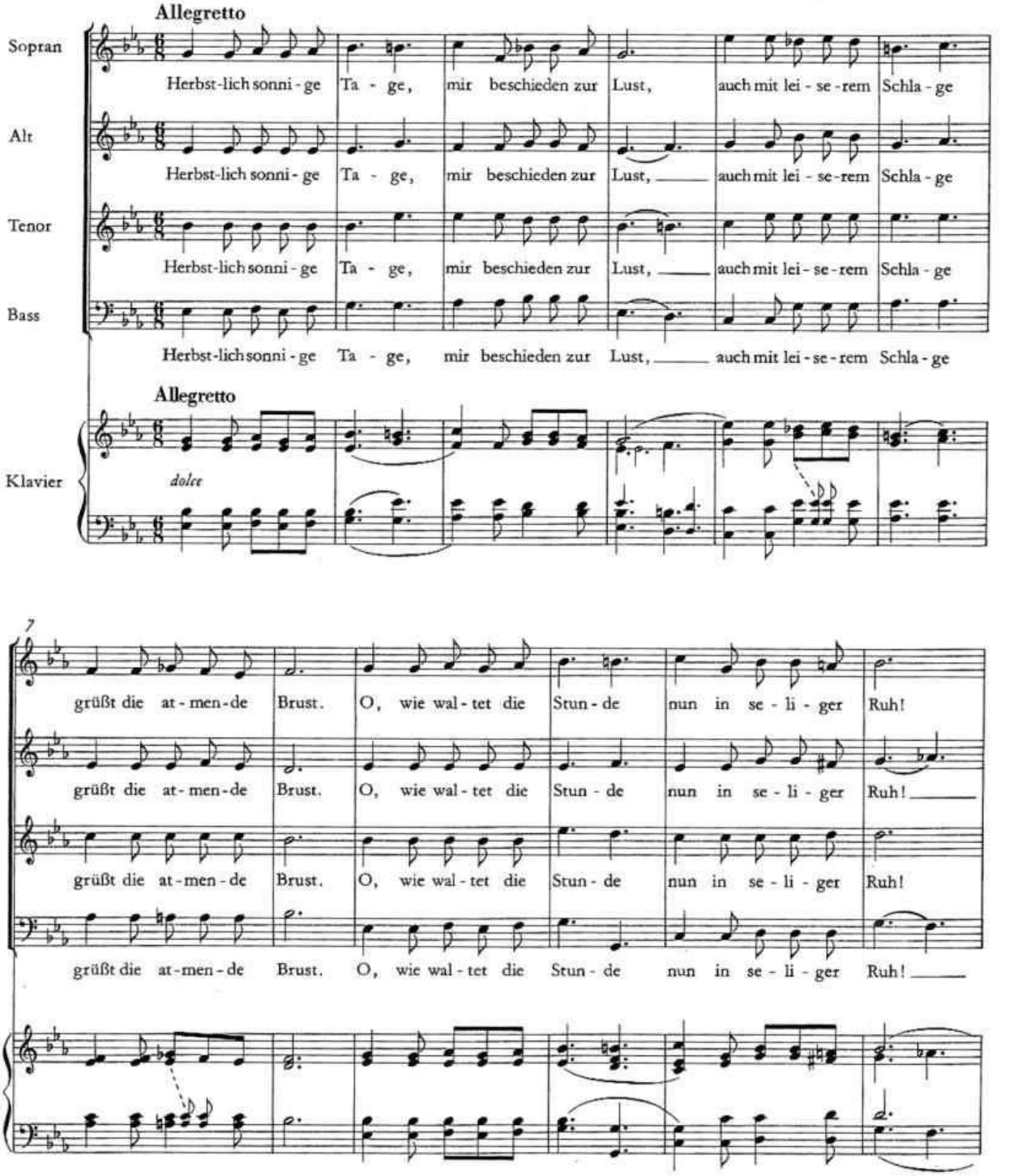
Este texto de Geibel fue musicalizado por Nietzsche de la manera en que se muestra en la partitura de las (véase aquí). «Un único sonido en armonía» dice el texto del poema, y para poder valorar la armonía y la unidad de la vida por encima de todo, Nietzsche requirió colocar en el centro de su filosofía la idea del héroe. Ésta radica en su capacidad para llevar la propia vida hacia la unidad de lo que el filósofo llamó «el gran estilo». El gran estilo implica el desarrollo holístico de una personalidad única, de un sello característico no imitativo, sino creativo. Para que un individuo desarrolle esta posibilidad es necesario que supere al hombre masa, que todo lo lleva a la mediocridad, que nada piensa con serenidad ni con profundidad. La disyuntiva entre el hombre masa y el hombre heroico es la misma que presenta Shakespeare en la boca de Hamlet: cuando el joven príncipe se pregunta «¿Ser o no ser?», inmediatamente se explaya sobre el

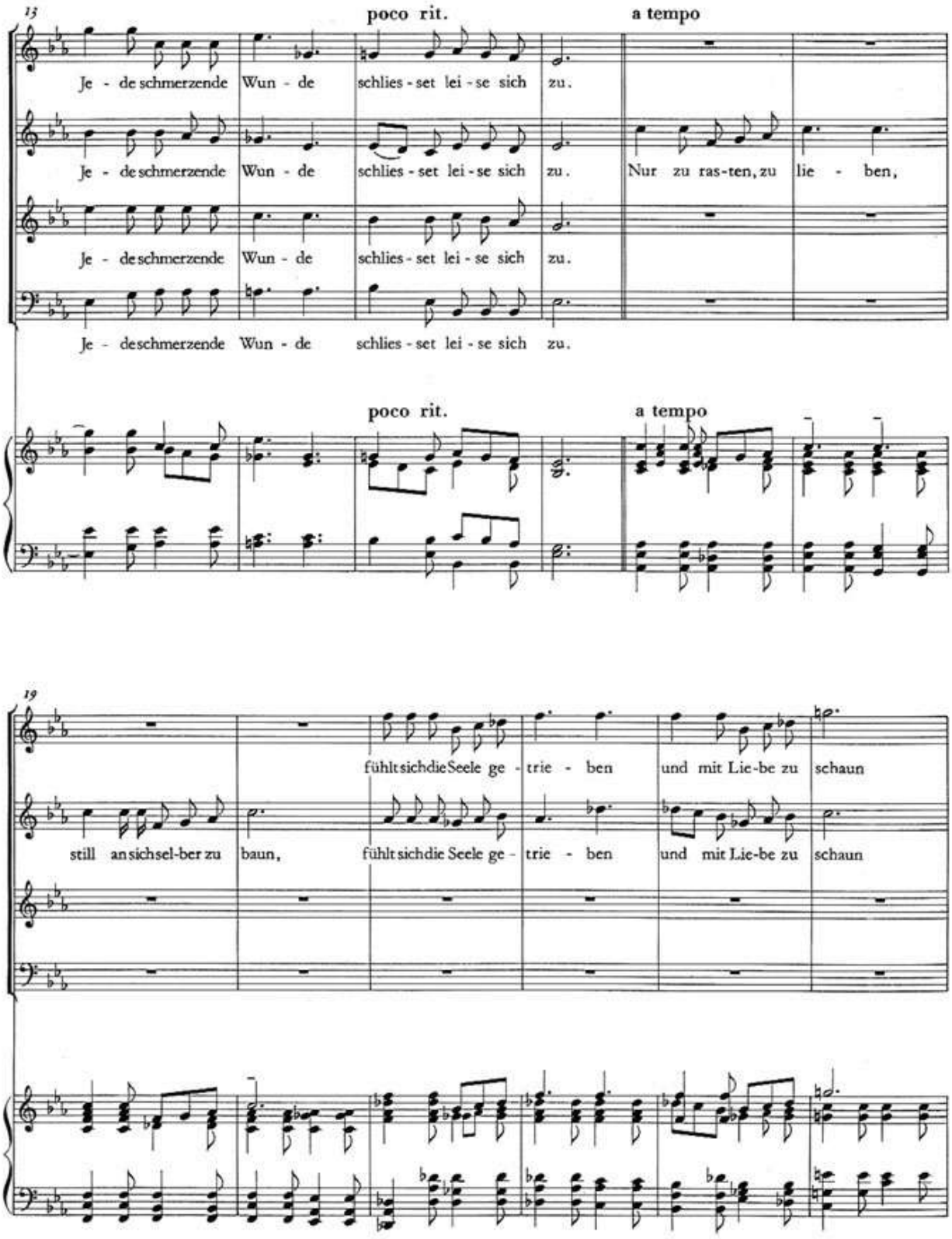
significado de esa pregunta: ¿qué es mejor: luchar o simplemente no hacer nada, intentar cambiar el propio destino o dejar que éste simplemente devenga: ser o no ser? La tarea del héroe es llegar a ser. El hombre masa, a fuerza de buscar la comodidad, se conforma con lo ya creado, deja de cuestionar lo establecido y toma el mundo y sus valores como algo incuestionable, y con ello merma sus propias capacidades para crearse a sí mismo, merma su propio ser.

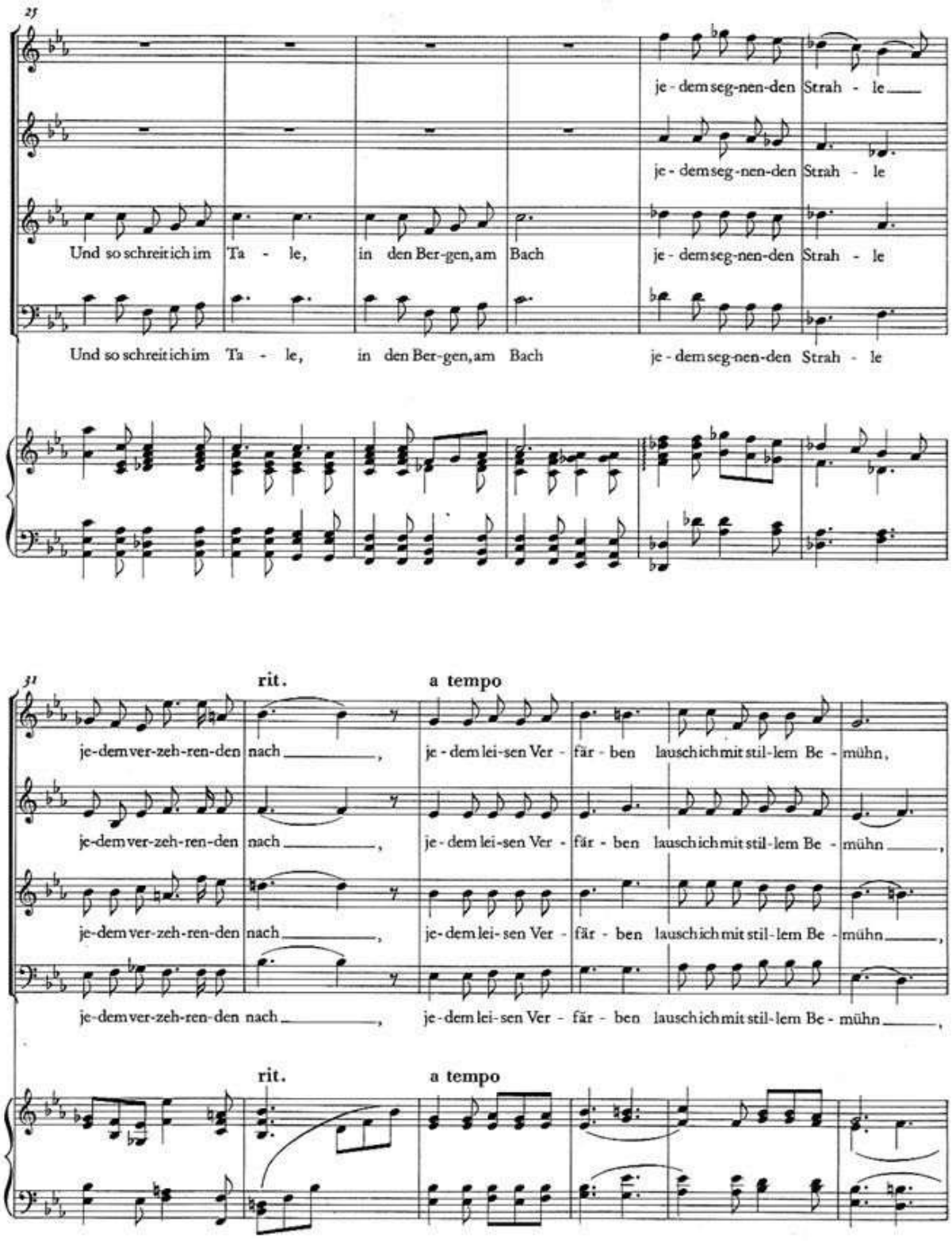
Herbstlich sonnige Tage

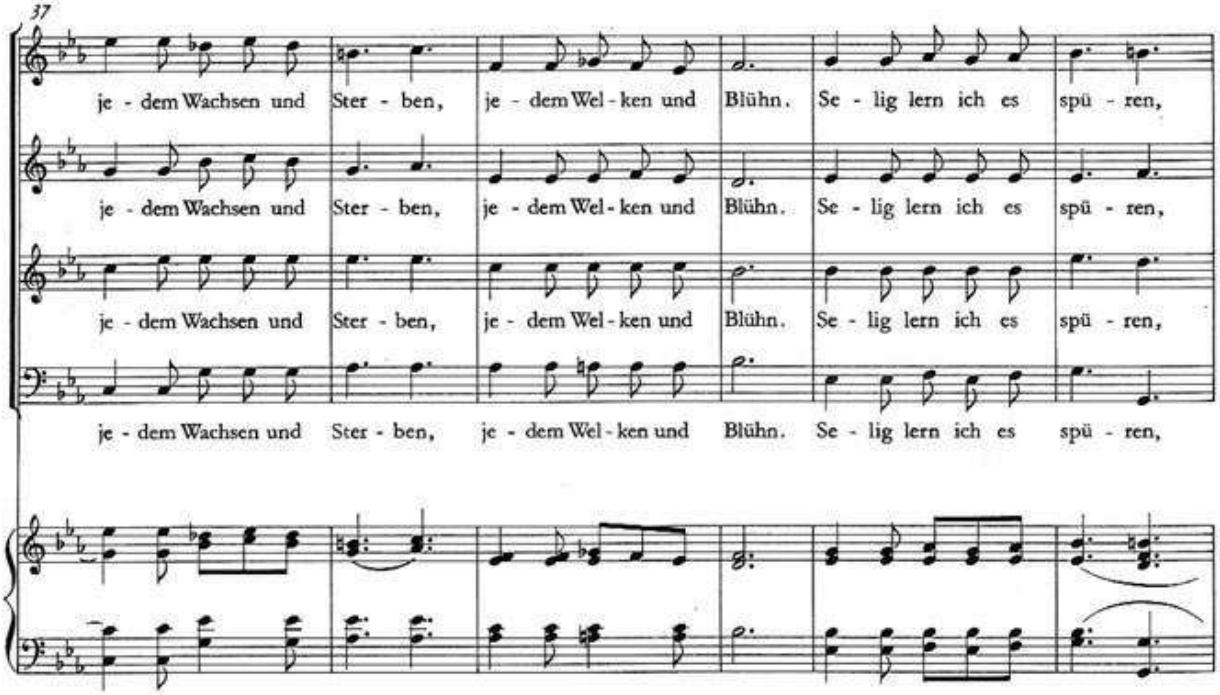
(Emanuel Geibel)

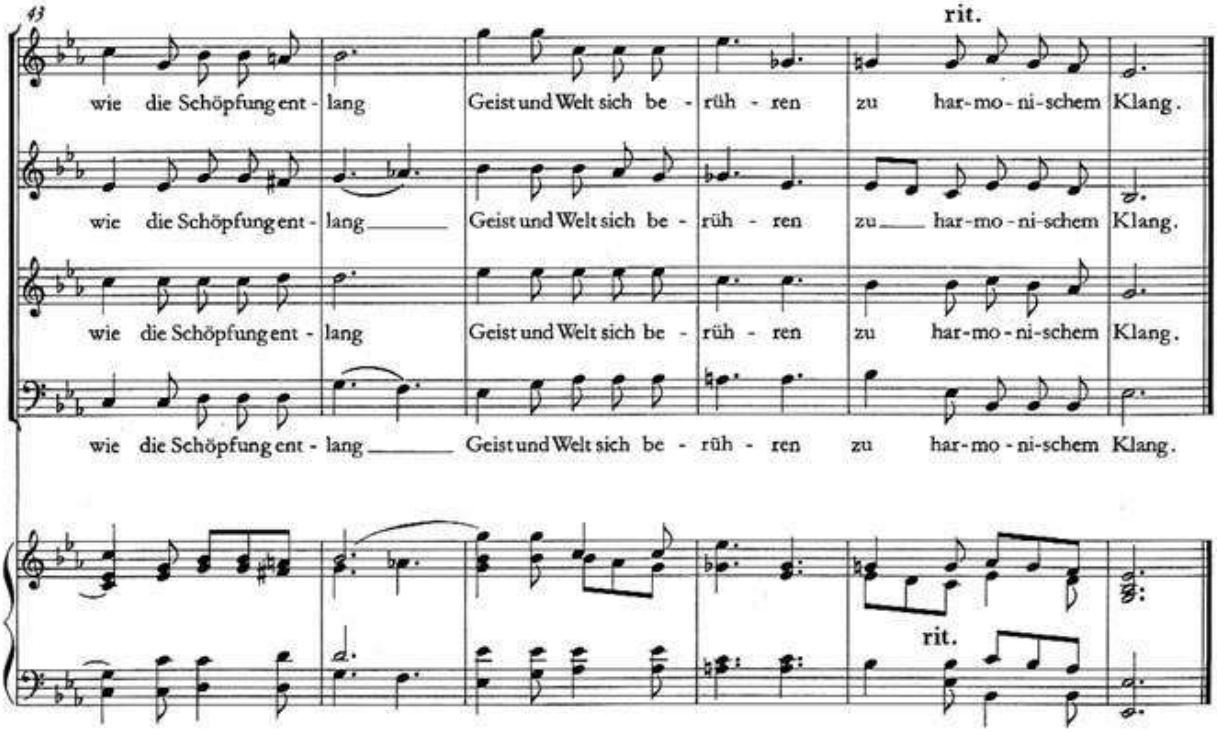
für Soloquartett mit Pianofortebegleitung




13
poco rit.
a tempo
Je - de schmerzende Wun - de schlies - set lei - se sich zu.
Je - de schmerzende Wun - de schlies - set lei - se sich zu.
Nur zu ras-ten, zu lie - ben,
Je - de schmerzende Wun - de schlies - set lei - se sich zu.
Je - de schmerzende Wun - de schlies - set lei - se sich zu.
poco rit.
a tempo
19
still an sich sel-ber zu baun,
fühlt sich die Seele ge - trie - ben
und mit Lie-be zu schaun
still an sich sel-ber zu baun,
fühlt sich die Seele ge - trie - ben
und mit Lie-be zu schaun


25
je - dem seg-nen-den Strah - le
je - dem seg-nen-den Strah - le
Und so schreit ich im Ta - le, in den Ber-gen, am Bach je - dem seg-nen-den Strah - le
Und so schreit ich im Ta - le, in den Ber-gen, am Bach je - dem seg-nen-den Strah - le
31
rit.
a tempo
je-dem ver-zeh-ren-den nach _____, je - dem lei-sen Ver - fär - ben lausch ich mit stil-lem Be - mühn,
je-dem ver-zeh-ren-den nach _____, je - dem lei-sen Ver - fär - ben lausch ich mit stil-lem Be - mühn _____,
je-dem ver-zeh-ren-den nach _____, je - dem lei-sen Ver - fär - ben lausch ich mit stil-lem Be - mühn _____,
je-dem ver-zeh-ren-den nach _____, je - dem lei-sen Ver - fär - ben lausch ich mit stil-lem Be - mühn _____,
rit.
a tempo


37
je - dem Wachsen und Ster - ben, je - dem Wel - ken und Blühn. Se - lig lern ich es spü - ren,
je - dem Wachsen und Ster - ben, je - dem Wel - ken und Blühn. Se - lig lern ich es spü - ren,
je - dem Wachsen und Ster - ben, je - dem Wel - ken und Blühn. Se - lig lern ich es spü - ren,
je - dem Wachsen und Ster - ben, je - dem Wel - ken und Blühn. Se - lig lern ich es spü - ren,


43
rit.
wie die Schöpfung ent - lang Geist und Welt sich be - rüh - ren zu har-mo-ni-schem Klang.
wie die Schöpfung ent - lang Geist und Welt sich be - rüh - ren zu har-mo-ni-schem Klang.
wie die Schöpfung ent - lang Geist und Welt sich be - rüh - ren zu har-mo-ni-schem Klang.
wie die Schöpfung ent - lang Geist und Welt sich be - rüh - ren zu har-mo-ni-schem Klang.
rit.

Dejar el camino del rebaño y superar al hombre masa implica seguir una senda tan ineludible como dolorosa: aquella que conduce a la soledad. Es el camino elegido por Zaratustra al subir a la montaña. Por eso advierte: «¿Quieres marchar, hermano mío, a la soledad? ¿Quieres buscar el camino que te lleva a ti mismo? Deténte un poco, y escúchame. [...] cuando digas "yo ya no tengo la *misma* conciencia que vosotros", eso será un lamento y un dolor».[18] No tener la misma conciencia que la masa es un dolor, pues implica soledad. Para vivir y expresar ese lamento soportando su dolor, se requiere un héroe en el alma, que a pesar de lamentarse sea capaz de soportar el dolor de la soledad, porque sólo desde ahí puede gestar la propia mirada. Sólo desde el silencio de la soledad puede saberse quién se es y qué valores se van a escribir con la propia mano. Héroe es quien escribe nuevas tablas de la ley, tablas íntimas y personales, que no anhelan ser impuestas a los demás como verdades absolutas, sino que se conforman con ser para aquel que las crea aquí y ahora. Surge de inmediato la pregunta en torno al relativismo ético y social: ¿cualquier creación, cualquier valor, cualquier norma creada es igualmente válida? La respuesta puede ser simple: sí. Mientras no se lastime a nadie, no tienen por qué preocuparnos las normas que guían al vecino, sea un individuo o un país. Pero el tono fundamental de la idea del héroe nietzscheano no nos lleva a la propuesta de un salvador de la comunidad, sino a la de aquel que es capaz de salvarse a sí mismo. El llamado nietzscheano, si es que existe, es al individuo, no a la sociedad.

Por eso el gran peligro que ronda al héroe no es la soledad, sino la falta de confianza, que va acompañada de la envidia y la imposibilidad de crecer. Nietzsche deja ver esta idea en el parágrafo «Del árbol de la montaña» de *Así habló Zaratustra*, donde el joven héroe que quiere elevarse hacia la altura y hacia la luz aparece agotado, postrado a la sombra de un árbol. Cuando más ha querido elevarse hacia la luz, tanto más fuertemente tienden sus raíces hacia abajo, hacia lo oscuro: hacia el mal: «Desde que quiero elevarme hacia la altura ya no tengo confianza en mí mismo, y ya nadie tiene confianza en mí [...] Cuando estoy arriba, siempre me encuentro solo [...] ¿qué es lo que quiero yo en la altura?», dice el joven derrotado a Zaratustra, y continúa: «¡Cómo me avergüenzo de mi subir y mi tropezar! ¡Cómo me burlo de mi violento jadear! ¡Cómo odio al que vuela!»[19] El odio al que vuela esconde tanto la envidia al otro como el coraje ante el propio esfuerzo cuando éste es infructuoso. Uno de los peligros del que lucha por crecer es el de avergonzarse de sí mismo: perder la confianza y odiar a aquel

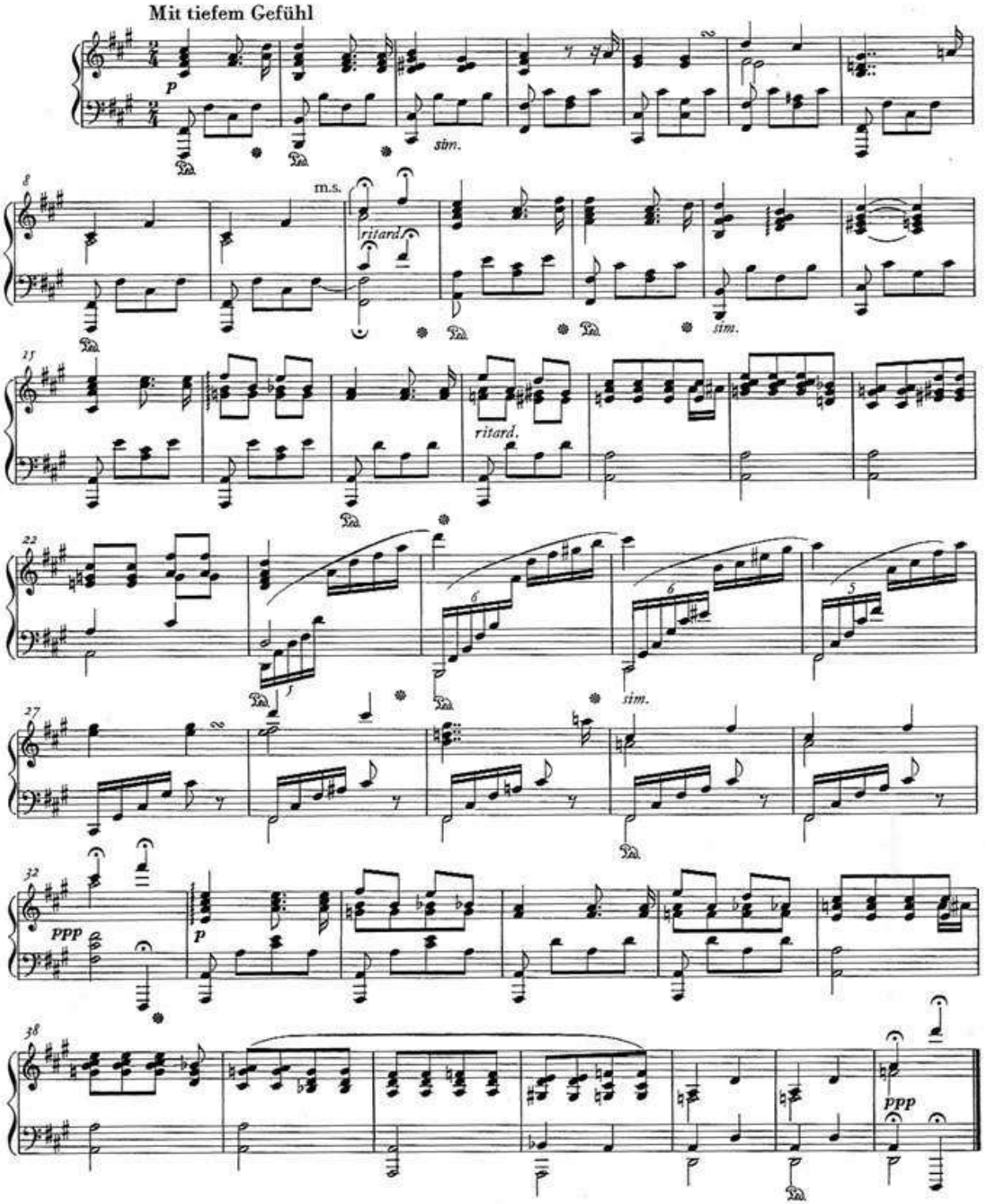
que sin mayor esfuerzo logra su propio crecimiento. Pero a este joven héroe derrotado, Zaratustra le hará ver el mayor de sus peligros: éste es volver a ser como antes, ser otra vez un hombre masa. El peligro es perder la esperanza y calumniar por eso toda esperanza posible: «Yo he conocido —le dice Zaratustra— nobles que perdieron su más alta esperanza. Y desde entonces calumniaron todas las esperanzas elevadas. Desde entonces han vivido insolentemente en medio de breves placeres, y apenas se trazaron metas de más de un día [...] en otro tiempo pensaron convertirse en héroes: ahora son unos libertinos».[20] El peligro es dejar de creer en uno mismo, y por ende dejar de creer en todo. El nihilismo pasivo absoluto. En ese sentido el héroe no vive únicamente el «aquí y el ahora»; tiene un proyecto de vida, cree en algo y tiene «metas de más de un día». A este héroe derrotado Zaratustra le dirá: «Por mi amor y mi esperanza te conjuro: ¡no arrojes al héroe que hay en tu alma! ¡Conserva sagrada tu más alta esperanza!»[21]

Y es que todo héroe tiene una Ítaca a la cual no puede llegar si arroja de sí mismo su propia heroicidad. Mas esa heroicidad no consiste en otra cosa que en tener el valor de llegar a ser «uno mismo», y no «uno-masa». El héroe escribe las nuevas tablas de valores a pesar de que para ello sea necesario lamentar el cansancio de la vida diaria, el esfuerzo de no darse por vencido, y todo ello en medio del dolor de la soledad, porque nadie gesta sus valores entre las moscas del mercado: ahí donde acaba la soledad, dirá este pensador radical en su Zaratustra, comienzan las moscas del mercado. Es precisamente *Heldenklage*[22] «Lamento del héroe», el título de la composición musical que expresa ya toda esta idea del héroe nietzscheano. Esta obra data de 1862, de mucho antes que el mismo Nietzsche diera una forma escrita a todas estas ideas. En ese sentido Nietzsche expresó la tragedia y profundidad del héroe de manera musical antes de expresarla en palabras. (véase aquí)

Esta composición fue escrita por un joven de diez y ocho años sin mayor instrucción musical. Si tomamos en cuenta que buena parte de las composiciones de este tipo fueron escritas por el filósofo antes de los veinte años, resultará evidente su genialidad y su precocidad como músico. Pero su precocidad en el ámbito musical no fue sólo práctica, sino también teórica. Siendo aún muy joven, tomó un partido activo en las polémicas musicales de su tiempo y de alguna manera contribuyó fuertemente en el cambio del rumbo de la estética wagneriana. Esto último es uno de los aspectos que *Arte y poder*, la

magna obra de Luis Enrique de Santiago, ha dejado en claro. Al mostrar los entramados de esta polémica, *Arte y poder* permite entrever un controversial aspecto del pensamiento nietzscheano referente a la estética musical alemana, que está en relación directa con su propia actividad como compositor musical. Me refiero a la relación entre la música y la palabra, que se explica a la luz del surgimiento del ideal de la llamada «música absoluta».[23] Un elemento característico de la estética musical del siglo XIX fue la revalorización de la música puramente instrumental. La música absoluta,[24] básicamente la sinfonía, parecía emancipar a la música de la palabra y por lo mismo de la música coral y de la ópera. En ese ambiente resultaba coherente la idea nietzscheana expuesta en *El nacimiento de la tragedia* según la cual la música es el lenguaje universal, mientras que la ópera es presentada, en esa obra, como el lenguaje del hombre teórico, que requiere de la palabra. En coherencia con lo anterior, en un fragmento póstumo Nietzsche considerará lo siguiente: «[…] pensemos el atrevimiento que debe ser ponerle música a una poesía, es decir, querer ilustrar un poema mediante música, y con ello ayudar a la música a convertirse en un lenguaje conceptual: ¡un mundo invertido! ¡Una temeridad que a mí me parece como la de un hijo que quisiera procrear a su padre!»[25]

Heldenklage



Lo que resulta paradójico es la propia creación musical nietzscheana frente a su propia concepción de la relación entre la música y la palabra. Me refiero a que su actividad musical fundamental fue la musicalización de poemas. Esto es: Nietzsche se especializó en ese «atrevimiento que debe ser ponerle música a una poesía». No deja de ser extraño que años más tarde considerara absurda esa labor, es más, que la considerara temeraria, y una temeridad «como la de un hijo que quisiera procrear a su padre». Resulta completamente incomprensible que él llevara a cabo esa «temeraria actividad» una y otra vez en su juventud y hasta en su madurez, y a la vez criticarla tan duramente. De hecho, para conocedores de este tema, como Tali Makell,[26] ésta fue la faceta musical nietzscheana más histórica, que más huella dejó y que más innovadora fue en su momento. Makell tiene en ello bastante razón: con la musicalización de la poesía, Nietzsche se anticipó como compositor musical a la forma en que años más adelante otros compositores, como Hugo Wolf (1860), musicalizarían poemas.

En esto existe una gran coincidencia por parte de los pocos conocedores de su música: Nietzsche tenía una habilidad única para musicalizar poemas, la cual se basaba, por un lado, en una capacidad muy personal para crear un cierto ambiente musical alrededor de un poema y, por otro lado, en una inusual capacidad para improvisar. En efecto, quienes lo conocieron coinciden en un dato fundamental: Nietzsche, al igual que su padre, tenía una habilidad completamente inusitada para improvisar al piano; su capacidad de improvisar sorprendió a todo aquel que lo conoció. Improvisar no es un asunto baladí: basta con decir que el mismísimo Schönberg definió la composición musical como una «pausada improvisación», de modo que improvisar en ese ámbito implica situarse en el núcleo de la composición musical. Una muestra de este tipo de trabajo la encontramos en la musicalización del poema de Friedrich Rückert *Aus der jugendzeit*.[27] En este trabajo es visible la forma en que Nietzsche era capaz de crear un ambiente musical a partir de un texto. El poema de Friedrich Rückert es una añoranza de la juventud; habla de una pérdida irrecuperable: «de mi juventud recuerdo tan sólo una melodía; qué lejano es ahora lo que alguna vez fue mío». (véase aquí)

Es evidente, pues, que en este caso como en muchos otros Nietzsche participó en lo que él mismo calificaría como un mundo invertido: «¡Una temeridad que a mí me parece como la de un hijo que quisiera procrear a su padre!» Pero la respuesta a esa paradoja paterna entre la música y la poesía se disuelve si a cada

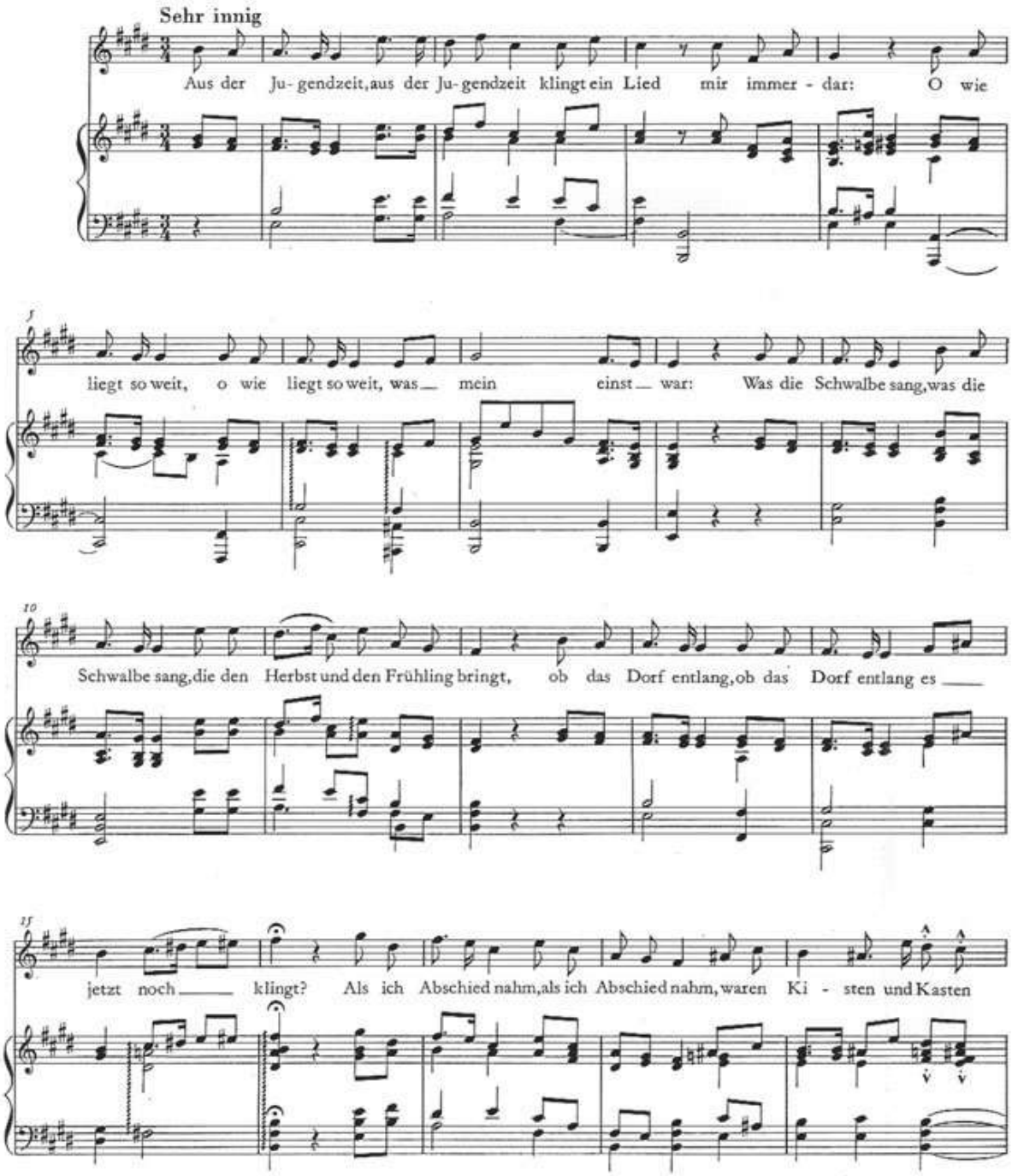
una le reconocemos la posibilidad de fecundación. Lo que en realidad se discute en este punto es la capacidad para inspirar: ¿es la música la que puede inspirar a crear una obra escrita, o es la palabra la que puede inspirar una creación musical? En realidad sucede que tanto la música como la palabra escrita pueden inspirar, y por tanto ambas pueden procrear, ambas pueden hacer surgir una nueva obra de arte. Una prueba de esto es esa «temeraria actividad» que el mismo Nietzsche llevó a cabo en más de una ocasión: él mismo escribió música inspirado en palabras, en pensamientos, en poemas. Y a la vez, su pensamiento inspiró a muchos otros a escribir música. Tanto la música como la poesía pueden inspirar, y de hecho ambas artes inspiraron al Nietzsche músico a lanzarse a la composición de sus fragmentos musicales: en eso consiste básicamente su producción musical. Con excepción de algunas composiciones, como *Nachklang einer Sylvesternacht* o la orquestación que Heinrich Köselitz hizo de su *Himno a la amistad* —obras que por cierto no le piden nada a cualquier gran composición en su género—, la obra musical de Nietzsche consiste en una serie de *fragmentos* musicales.

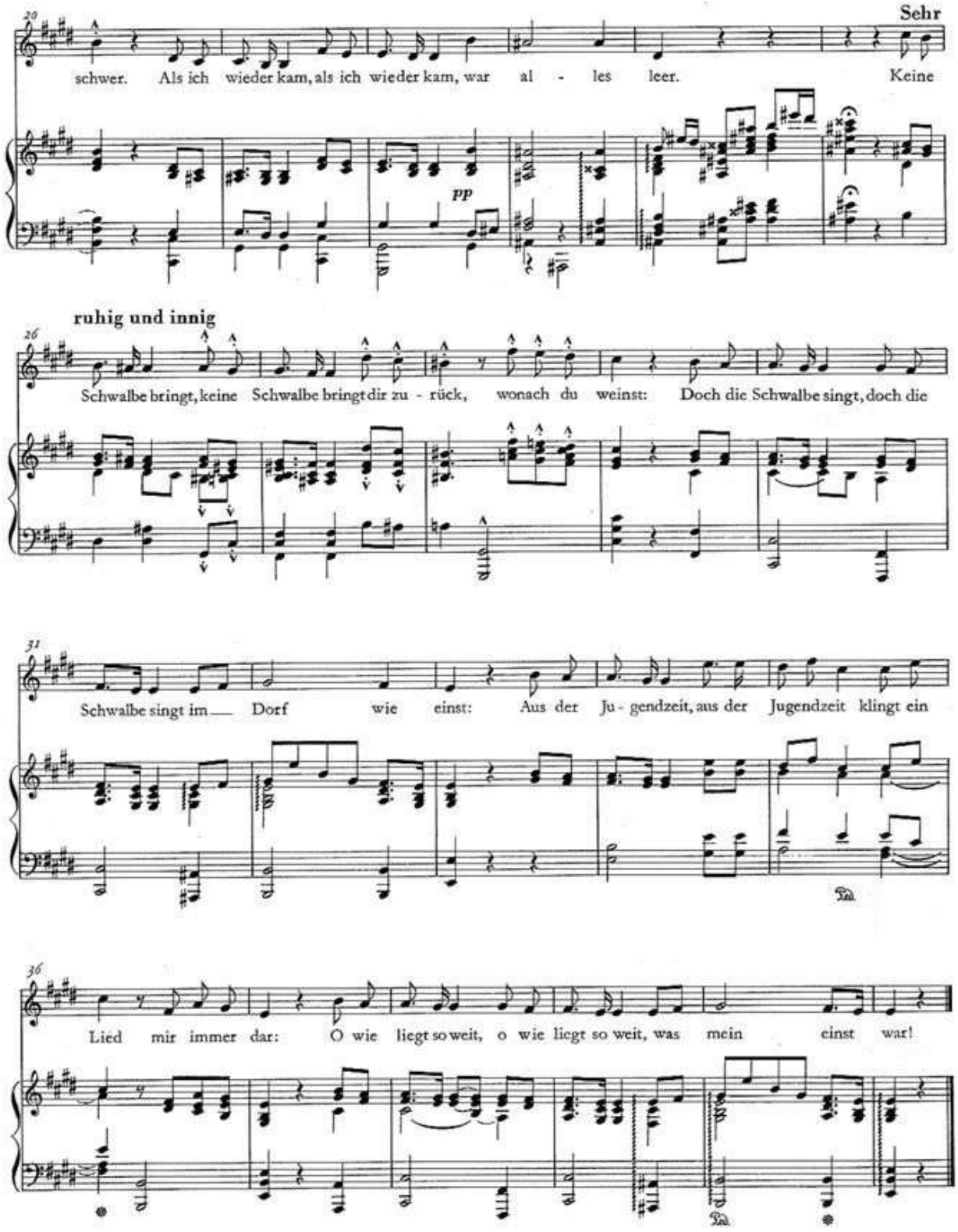
Con eso llegamos a un punto medular: no es gratuito que Nietzsche se haya abocado a la composición de fragmentos musicales. Nietzsche perfeccionó en la escritura musical tanto como en la escritura filosófica el arte del fragmento. Las razones por las que los filósofos han usado el fragmento filosófico o aforismo en lugar del escrito en prosa siempre han dado lugar a discusiones, desde Heráclito hasta nuestros días. De Heráclito se han elaborado las más variadas teorías sobre la razón de la fragmentariedad de su obra. Pero Nietzsche no dejó lugar a dudas sobre sus intenciones: su uso del aforismo encuentra explicación dentro de su propia obra. Así, sobre el uso del fragmento en la escritura filosófica, dejó escrito: «El aforismo, la sentencia, en los que yo soy el primer maestro entre los alemanes, son las formas de la "eternidad"; es mi ambición decir en diez frases lo que todos los demás dicen en un libro —lo que todos los demás no dicen en un libro».[28] De la misma manera que dejó explicado su estilo filosófico aforístico con palabras, dejó explicado su estilo aforístico musical con un fragmento musical, al que tituló *El fragmento en sí*. La anécdota cuenta que un compañero le preguntó por qué al escribir música se quedaba siempre únicamente en meros fragmentos musicales. Nietzsche como respuesta compuso un fragmento musical y lo tituló *Das Fragment an sich*.[29] Si bien esta anécdota nos remite a una especie de broma kantiana, no cabe duda de que con ella Nietzsche parecía

responder: «yo no *me quedo* en "meros fragmentos musicales", *escribo* fragmentos».

Aus der Jugendzeit

(Friedrich Rückert)




Sehr
schwer. Als ich wieder kam, als ich wieder kam, war al - les leer. Keine
pp
ruhig und innig
Schwalbe bringt, keine Schwalbe bringt dir zu - rück, wonach du weinst: Doch die Schwalbe singt, doch die
Schwalbe singt im Dorf wie einst: Aus der Ju - gendzeit, aus der Jugendzeit klingt ein
Lied mir immer dar: O wie liegt so weit, o wie liegt so weit, was mein einst war!

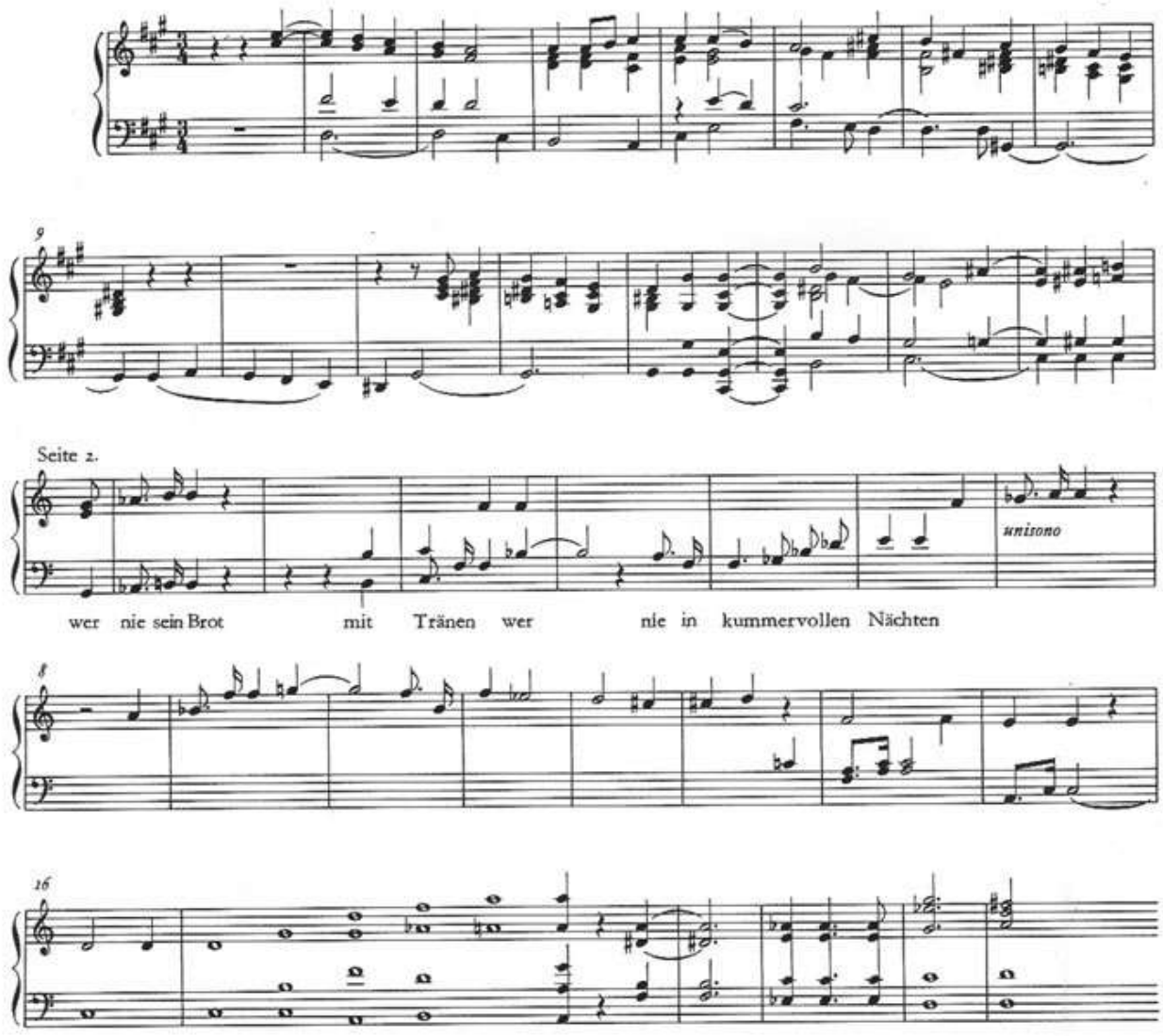
De esta composición cabe resaltar que, como sucede con muchas otras composiciones musicales de Nietzsche, existe una versión inicial que data de una época anterior, en este caso de 1863. En esa partitura original aparecían las palabras de un poema de Goethe: «el que nunca comió su pan entre lágrimas».[30] La versión posterior se aleja del poema de Goethe y lleva el mencionado título, *El fragmento en sí*. Ésta data de 1871, el año en que Nietzsche escribió *El nacimiento de la tragedia*, su primer libro y el que para muchos es el más importante de toda la producción nietzscheana. Aquí presentamos en orden cronológico ambas versiones de esta obra (véase aquí).

A estas alturas es imposible no notar que gran parte de las piezas que hasta ahora hemos escuchado son más bien oscuras, o al menos bastante melancólicas y serias. Gustavo Rivero, productor musical e intérprete de la grabación de Nietzsche llevada a cabo por la Universidad Nacional Autónoma de México, ha insistido en varias ocasiones en que el mismo Nietzsche fue así: triste, oscuro, melancólico y serio. En efecto, hay una anécdota de la infancia de Nietzsche que lo pinta de cuerpo entero, porque nos remite a su forma de ser más inmediata y natural. Y acudo con todo derecho a una anécdota porque, como solía decir Eduardo Nicol respecto a Sócrates, los datos de la vida cotidiana de un filósofo de este tipo no son meras anécdotas, pues nos hablan de un hombre con un carácter sumamente marcado, de manera que su más personal forma de ser se refleja en cada anécdota, la cual deja de ser tal y se convierte en la más auténtica expresión de una forma de ser. Lo anterior es particularmente cierto en el caso de Nietzsche, pues la coherencia nietzscheana, como en el caso de Sócrates, no es coherencia lógica, sino una coherencia vital: es coherencia entre lo que se piensa, lo que se dice y lo que se hace; es coherencia entre lo que se piensa y lo que se es. Cuando se tiene a un individuo de este tipo, solía decir Eduardo Nicol, la anécdota pasa a ser, más que la expresión de una mera historia, la expresión de un rasgo del verdadero carácter ético de la persona.

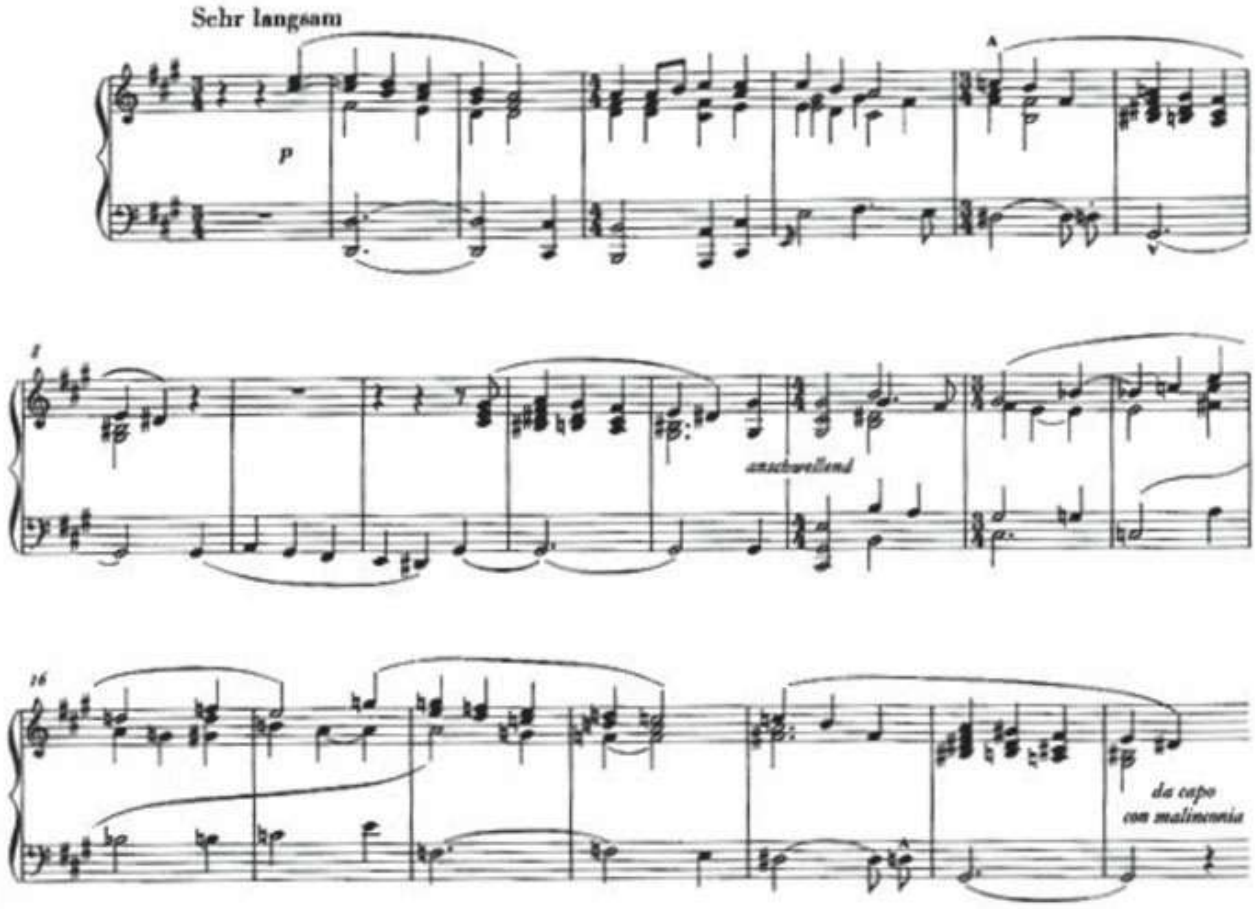
Cuenta la mencionada anécdota que una tarde el pequeño Fritz salía de la escuela mientras caía una lluvia monumental. Todos los niños corrían en desbandada completamente mojados, y apenas se podía ver entre la tormenta quién era quién. A lo lejos, su madre y su hermana Elisabeth lo llamaban a gritos desde un lugar techado para que corriera hacia ellas y se resguardara de la lluvia. Pero el pequeño Fritz caminaba pausada y seriamente bajo la lluvia, sin protección alguna, paso a paso, sin inmutarse. Cuando finalmente llegó

empapado a los brazos de su madre, ella le preguntó: «¿Por qué no has corrido de prisa, por qué te has mojado de esta manera?» A lo que él respondió: «Porque el reglamento de la escuela dice que debemos salir del colegio caminando en silencio y sin correr». Y sí: la seriedad y la soledad de este niño inusual era tal que daba pie a múltiples bromas entre sus compañeros de clase.[31]

Das "Fragment an sich"



Das "Fragment an sich"



No debe, pues, extrañarnos que su música refleje ese tono básico un tanto serio, taciturno, melancólico, frío, nórdico: por mucho que después haya amado y glorificado la música del sur, en realidad Nietzsche compuso música del norte y su temperamento no llevaba castañuelas. Fue en esa ausencia de castañuelas, en esa ausencia de alegría, de risa y de ligereza, como Nietzsche valoró la superficie y santificó el juego y la risa. También fue en la constante enfermedad como valoró el verdadero significado de la salud, de «la gran salud», como él la llamó. Para ello se dedicó, como él mismo lo reconoció, a mirar «desde la óptica del enfermo hacia conceptos y valores *más sanos*».[32] Su filosofía y su música, en ese sentido, son un fruto de esa óptica de la enfermedad que anhela salud y belleza. Nietzsche fue un enfermo capaz de valorar la salud y sobre todo capaz de descifrar la relación entre la enfermedad y la salud. Porque nadie valora tanto los breves momentos de salud como el enfermo crónico, que sabe que esos pequeños claros de bosque en que uno se siente sano deben ser aprovechados, porque de un momento a otro volverá el tormento del dolor y la enfermedad.

Con base en lo anterior cobra particular importancia el hecho de que en el final de su vida lúcida, hacia 1878, sus gustos musicales cambiaran por completo para dar el giro hacia la música del sur, cambio que tiene un correlato en su filosofía. En este periodo Wagner deja de ser citado por su nombre y surge un antagonismo: la música del sur frente a la música de Wagner.[33] Encuentra a Wagner ya no dionisiaco sino grandilocuente, enervante, cursi y afeminado. ¿Qué encuentra Nietzsche en la «música del sur»? En Francia, España e Italia encuentra ritmos ligeros y alivio; ésta es más apolínea en su ritmo, su belleza, su armonía y serenidad. En pocas palabras, se trata de una revalorización de Apolo frente a Dionisos. En Wagner deja de encontrar aspectos apolíneos e incluso la embriaguez wagneriana no le parece tampoco dionisiaca, le parece una embriaguez no natural sino artificial, como la que produce una droga o como la del alcohol, que hipnotiza y aturde. El que lleva a cabo este giro es un Nietzsche ya muy enfermo, que busca aliviar la mermada salud en el sur: Génova, Niza, Venecia, Turín, Nápoles. Porque, como él mismo afirma, un hombre profundamente triste como él requiere del sur: del sol, de la alegría y de la inocencia de la música del sur. Los nuevos paradigmas para comprender la «mediterraneización» de la música en el pensamiento de Nietzsche son Rossini, Bizet, Debussy, Ravel, Chabrier, Falla, Turina y Albéniz: música jovial y profunda como un mediodía de octubre. Y ante todo, por supuesto, Heinrich Köselitz, a

quien llamaba Pietro Gasti, su músico favorito. De manera que el filósofo de la gran salud fue también consciente de ser un enfermo que en sus últimos días no pudo darse el lúgubre lujo de música nórdica y buscó la luz de las playas del sur.

Pero hablar de la dualidad entre salud y enfermedad en Nietzsche es un tema álgido. Se trata de un filósofo que pasó los últimos diez años de vida postrado en el silencio de la locura. ¿Venció la enfermedad al filósofo, o simplemente se trató de un mal físico inevitable? Aquí la respuesta depende de la manera en que cada individuo asume lo que la enfermedad es, y de la manera en que concibe la relación entre la dualidad cuerpo-mente. Nietzsche, en efecto, cayó al abismo de la locura. Pero muchos años sobrevoló ese abismo y gracias a ello fue capaz de descifrar la relación entre el dolor y la alegría, entre la enfermedad y la sanidad, entre la depresión y la vitalidad.

Ésa es la paradoja fundamental: un hombre enfermo, que sufrió lo indecible, amó la vida, amó su ligereza y creó una filosofía cuyo tema central fue el *amor fati:* el amor incondicional a la vida en sus mismos hechos, la aceptación de la vida tal cual es. Con una salud física deplorable, Nietzsche eligió tanto como pudo hacer de su vida una verdadera oda a la vida, a la salud y la alegría: eso es amar la vida. Porque quien a pesar de sufrir ama la vida, no ama los placeres o las comodidades que la vida le da, ama a la misma vida tal cual es, con todos sus dolores o incomodidades.

Para su filosofía fue tan fundamental esa idea que decidió musicalizarla tomando un poema de Lou Andreas-Salomé, la mujer de la cual estuvo enamorado por mucho tiempo. Este poema de Lou es un canto de amor y aceptación a la vida con toda su alegría y con todo su dolor. Quizá aquí valga la pena comentar que Nietzsche no se enamoró de cualquier mujer: Lou era una mujer muy bella, muy sensible y sobre todo muy inteligente. Su obra escrita comprende una veintena de libros y más de cien artículos y ensayos sobre diversos temas filosóficos y literarios, y no sólo fue la musa de Nietzsche, sino que lo fue de muchos otros grandes espíritus.[34] Un amigo de esta mujer solía decir: «Cuando Lou entabla relaciones apasionadas con un hombre, a los nueve meses el hombre trae un libro al mundo». En efecto, todo parece corroborar en Lou la metáfora de la mujer como fecundadora más que como mujer fecundada: Nietzsche se refería a su *Zaratustra* como «su hijo», y a ningún otro libro se refiere en tales términos. Al estudiar la vida de ambos y el tiempo en que más cercanos estuvieron, nadie puede dudar de que Lou sea la madre de tal hijo:

parte de esa obra fue escrita bajo su influencia. Fue, pues, un fragmento del poema *Oración a la vida* de Lou Andreas-Salomé el que Nietzsche tomó para realizar su última obra musical. Dicho fragmento expresa lo siguiente:

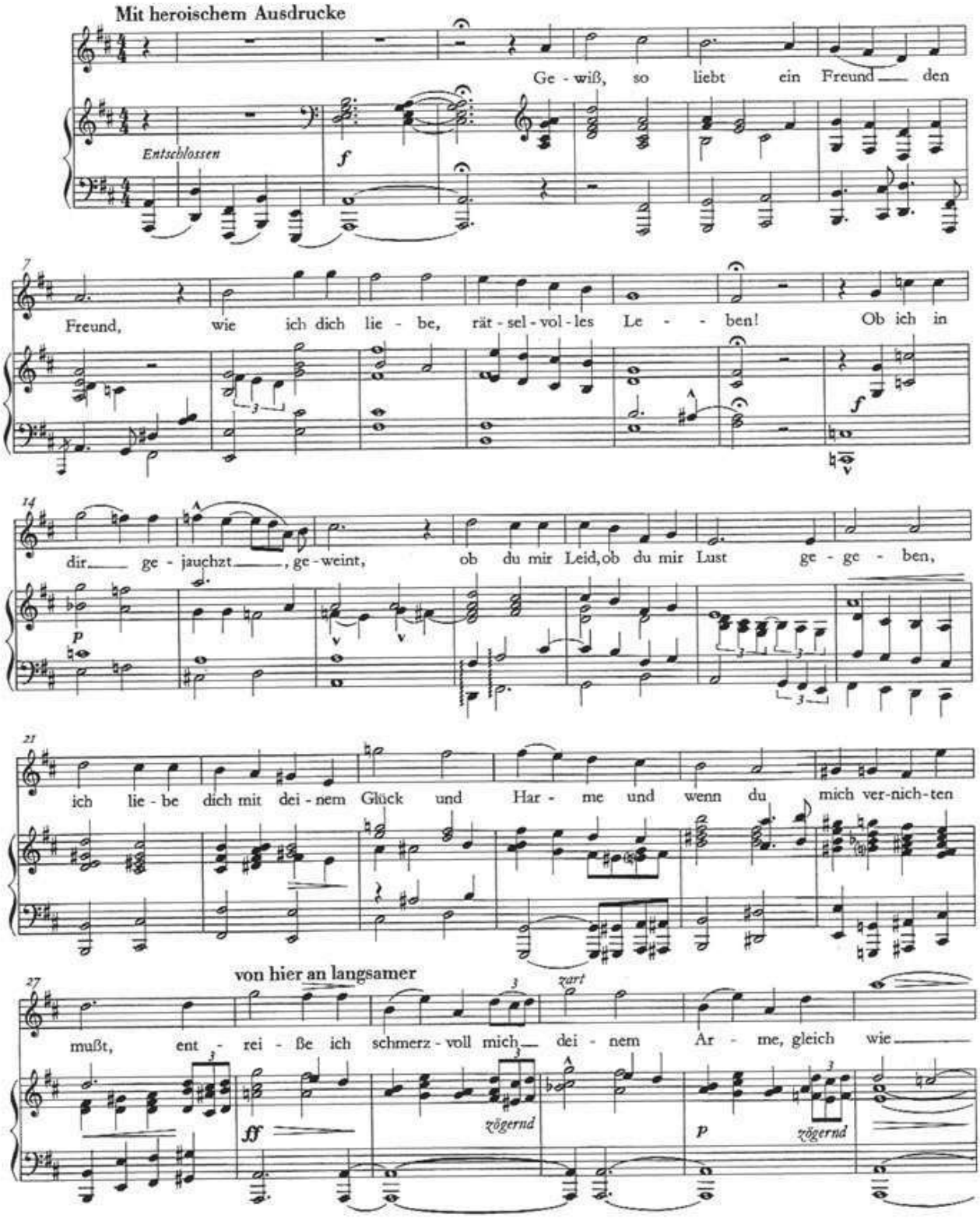
Ciertamente; así ama un amigo a otro,
como yo te amo a ti, misteriosa vida.
Si en ti me alegré o lloré,
si me has dado sufrimientos o placer,
así te amo, vida, con tu felicidad y tus penas.
Y cuando tú misma hayas de aniquilarme
dejaré tus brazos con dolor;
con el mismo dolor con el que un amigo
se aleja del regazo del amigo.

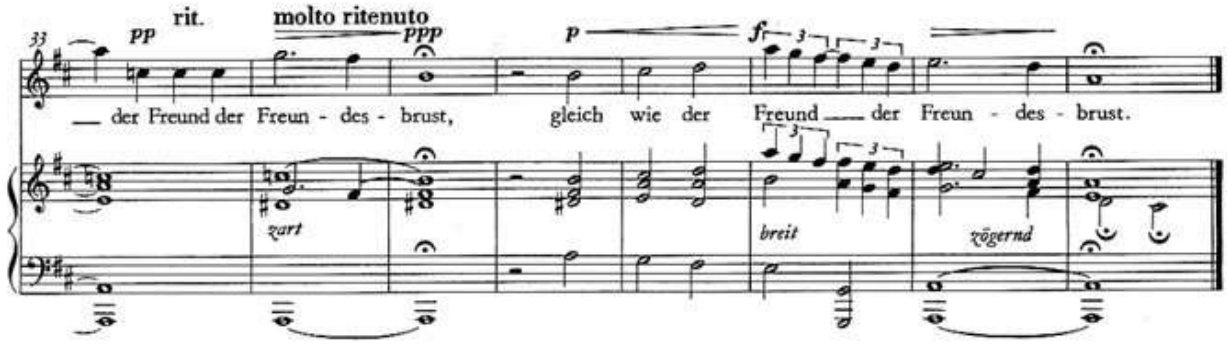
Hay un dato musical que cabe resaltar de esta obra. Se trata de una pieza que presenta, al igual que otras composiciones del mismo autor, la tendencia a no dejar resuelta la obra musical. Con ello no me refiero a no concluir o dejar incompleta una composición, rasgo también usual en Nietzsche, sino a lo que implica, musicalmente hablando, no dejar resuelta una obra. Existe en la música tonal, como su nombre lo indica, un tono que es el centro alrededor del cual gira todo el discurso musical y al cual regresa el mismo discurso, encontrando así una resolución. Todo alejarse de la tónica, esto es, de ese centro de gravedad, se puede considerar como generador de tensión: eso es la música tonal: la búsqueda de la resolución del conflicto generado al alejarse del centro, el cual, hasta no resolverse, no ofrece la sensación de reposo, de descanso, de haber «llegado a casa». La música así entendida es movimiento en constante cambio de la tensión al reposo. Tendríamos que preguntarnos, en ese sentido, qué buscaba Nietzsche al no resolver musicalmente una obra, como sucede en la partitura de (véase aquí).[35] Se trata de una pieza musical que al no concluir musicalmente hablando deja la sensación de que falta algo aún por decir, de no haber llegado a casa. Es una sensación similar a la que en la escritura dejaría el escribir dos puntos y luego no decir nada, o quizá a la que deja una interrogación o unos puntos suspensivos. Pero precisamente estamos hablando de un filósofo que concluyó una de sus obras de la siguiente manera: «¿o acaso?»[36] ¿A quién se le ocurre terminar un libro diciendo «o acaso»? A Nietzsche. Y es que él fue un filósofo no conclusivo, no resolutivo (esto lo ha estudiado Mónica Cragnolini,

quien se refiere al «carácter tensional no resolutivo del pensamiento nietzscheano»). Pero ese mismo carácter no resolutivo de su pensamiento podemos encontrarlo en su música. Se trata de un factor que, al igual que sucede con el mundo del pensamiento, nos lleva a un viaje en el cual, como dice Cragnolini, «la casa de las seguridades ya no existe». Es un viaje en el cual la constante tensión parece «evitar el descanso en nuevas casas definitivas»:[37] no se llega nunca a casa porque nunca existe una casa. La vida es flujo, todo está en perpetuo cambio, y no aceptar esto es pretender petrificar valores o momentos, con lo cual el individuo deja de crecer: lo que se petrifica no cambia y por lo mismo no crece. Gustavo Rivero Weber, al referirse a esta obra, ha considerado la posibilidad de que Nietzsche estuviera anticipando una nueva etapa de su vida en la cual la música ya no estaría junto a él para hacerle compañía. Ésta fue la última composición de Nietzsche. Es como si nuestro filósofo se lanzara al vacío sabiéndose alado, pero sabiéndose a la vez humano, demasiado humano… y todo queda ahí suspendido, como queda de hecho esta *Oración a la vida* nietzscheana.

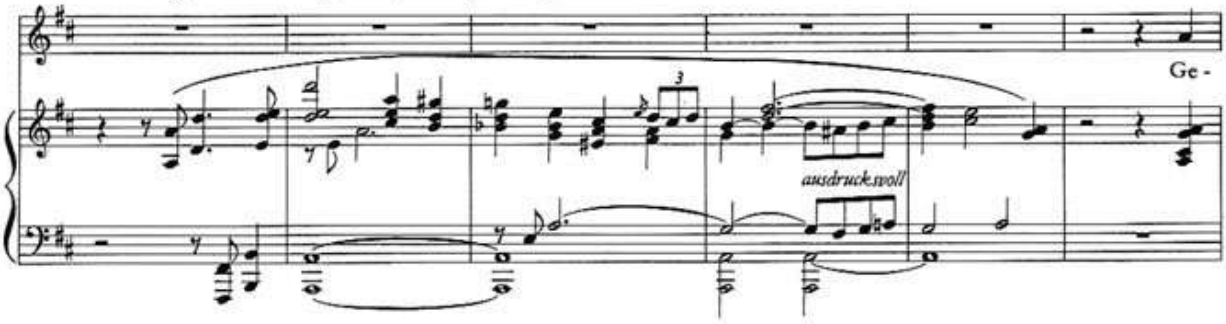
Gebet an das Leben

(Lou Andreas-Salomé)

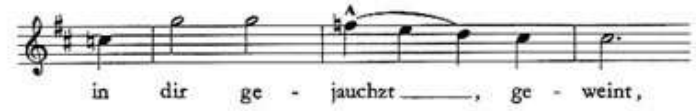




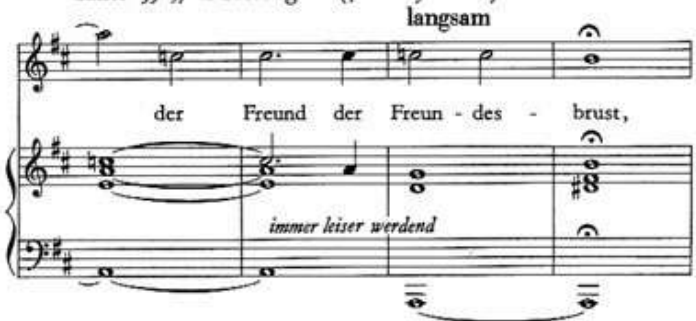
Einleitungstakte Fassung b (6 statt 3 Takte):



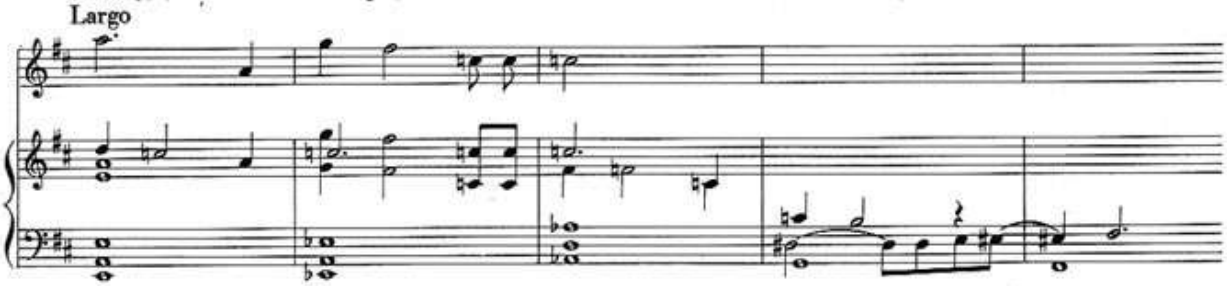
Melodievariante Takt 14 f. in Fassung b:



Takte 33-35 in Fassung b (4 statt 3 Takte):



Takte 33-35 in einem Nachtrag (Skizze für Peter Gast 1886/87?) auf S. 4 der Fassung a:



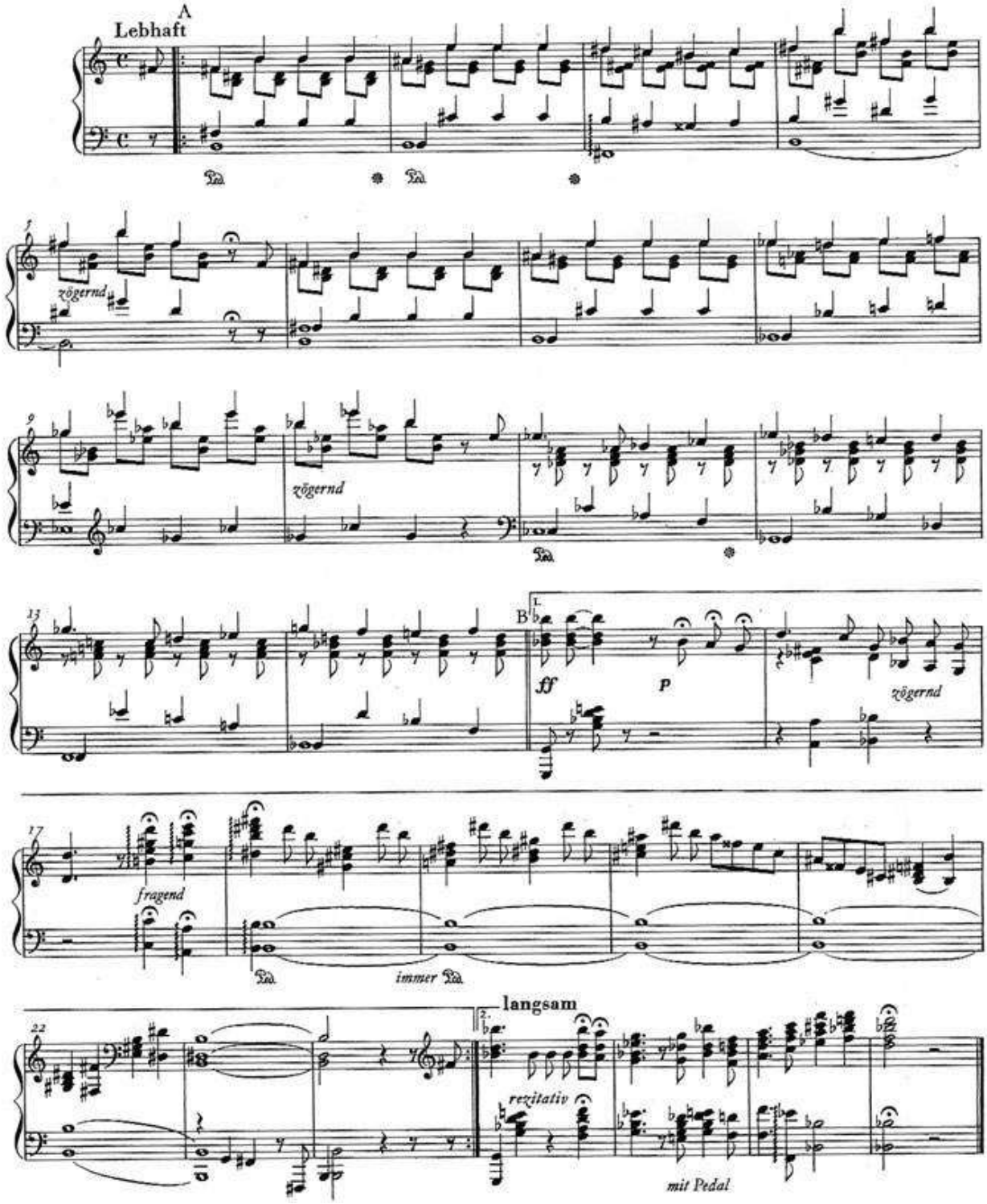
Con todo lo anterior a cuestas, la imagen del filósofo loco no sólo es trágica, sino también representativa del vuelo truncado, de la caída hacia el abismo. Zaratustra había dicho: «Que no anide sobre un abismo quien no tenga alas para volar; yo he aprendido a volar y desde entonces no necesito que se me empuje para moverme a otro lugar».[38] La imagen de las alas extendidas y su capacidad para volar no deja de ser trágica frente a un Nietzsche paralizado, postrado en una silla con la mirada perdida de la locura. Tal vez ante tal aporía y su dolor, podamos detenernos y dejar abierta la cuestión para aceptar que hay límites ante los cuales es mejor callar. Quizá lo mejor sea no pretender dar el tan elemental «sol-do» que todo lo resuelve, sino dejar así las preguntas: dejarlas sin una respuesta. ¿De qué están hechas las lágrimas, de qué está hecha la locura, de qué está hecho el dolor? ¿Es necesario tanto dolor y tanta locura para crear música o filosofía? ¿O acaso es posible desde el abismo esperar una aurora?

Toda la filosofía de Nietzsche, como lo supo María Zambrano, es una filosofía de la aurora. Detrás de la máscara de destrucción y detrás de la terrible crítica a la cultura, que involucra una feroz crítica a la filosofía, la religión, los alemanes, las mujeres, los sacerdotes, los periodistas, los académicos, las universidades, los críticos musicales, en fin: detrás de la feroz crítica nietzscheana, hay un niño sonriente. La inocencia es la nueva propuesta para comprender la vida y su valor. La vida no es ni buena ni mala, simplemente es: es inocente. Crea y destruye para volver a construir: somos olas que se elevan prepotentes en el mar, para después caer amorfas y seguir siendo un fragmento anónimo del vasto océano. Esa inocencia muestra que el bien y el mal no existen: son creaciones humanas, demasiado humanas. Y quien vea en esto un peligro no comprende lo fundamental: precisamente porque el bien y el mal no existen la responsabilidad fundamental no es de dioses ni de diablos, sino del creador de los valores: del mismo ser humano. Por ser los creadores del bien y del mal, la responsabilidad es humana, siempre humana. En ese sentido Nietzsche deja a la humanidad sin su juguete favorito: sin sus valores «absolutos» y sin su idea del bien y del mal.

Pero como dice en su *Zaratustra:* «En verdad os he quitado cien palabras y el juguete más querido de vuestra virtud; y ahora me lo reprocháis como niños. Estaban jugando a la orilla del mar, vino una ola y se llevó su juguete al fondo: ahora lloran. ¡Pero la misma ola debe traerles nuevos juguetes y arrojar ante ellos nuevas conchas multicolores!»[39] Nuevas conchas multicolores, una nueva aurora: eso es lo que la filosofía de Nietzsche es para aquellos que han tenido

oídos para ella. Una filosofía que, al igual que su música, no es conclusiva e incita a sus oyentes a continuar andando el camino en busca de nuevas creaciones. La creatividad es el nuevo valor fundamental, por ser el más vital: crear sana, da vida. Crear implica la necesidad de no petrificarse en las propias creaciones, sino tener el valor de destruir y volver a crear. Para ello es necesario ser ligero. Ser ligero implica también ser flexible en vez de ser rígido: la flexibilidad es una de las cualidades más valoradas por filosofías orientales, como la filosofía del Tao de Lao-Tsé. Aquí no debemos confundir la ligereza con la mera superficialidad. «Nadie es más ligero que Mozart» y «nadie que escuche *Don Giovanni* o *Las Bodas de Fígaro* puede eludir la profundidad de esa ligereza».[40] Pocas de sus composiciones musicales llegaron a expresar esta idea de la inocencia, la ligereza y la alegría. Quizá un ejemplo de esta ligereza lo encontremos en *Da geht ein Bach*, inspirada en la corriente ligera de un río que no cesa de fluir. De esta composición existe una versión para piano y una versión que musicaliza el poema de Klaus Groth. (Veamos aquí la versión para piano en la (véase aquí.)[41]

a) Da geht ein Bach



Ésta es, pues, una alegre melodía en la que todo fluye. Y quizá ésa sea una de las enseñanzas fundamentales de Nietzsche: igual que el río fluye, la vida fluye, el cosmos fluye y los valores morales debieran fluir... ¿hacia dónde? Hacia el engrandecimiento de la vida, por amor a la vida. No hacia la muerte o la destrucción: quienes interpreten así el concepto de voluntad de poder en Nietzsche no hacen justicia a la totalidad de su obra, ni a la totalidad de su vida. A este pensador le interesó señalar que el anquilosamiento de los valores no es positivo, que los valores deben cambiar de acuerdo con un solo principio fundamental: el valor de la vida. Lo más vital tiene primacía, lo que fortifica a la vida es lo que cada individuo debe tener como máxima para sí mismo. Por qué no extender esa máxima nietzscheana hacia la vida en su totalidad, al respeto y al amor a la vida: mientras no se dañe a nadie, todo está permitido, ésa debiera ser la única máxima válida.

En ese sentido, tanto la filosofía de Nietzsche como su música llegaron a expresar ese lado ligero del flujo constante. Pero esa ligereza es profunda: la ligereza del cuerpo habla de la profundidad en la que éste se halla anclado en la naturaleza. El *Caso Wagner*, ese alegato contra la pesantez que llega a implicar el romanticismo, comienza diciendo: *Ridendo dicere severum*. Los dos grandes aliados de la ligereza son, en efecto, la risa y el juego: ambos aspectos tan devaluados en la sociedad contemporánea como en la filosofía misma. Éstas son las actividades que más propician la creatividad. Esa risa y ese juego, esa ligereza y esa superficialidad son vitales, insisto, cuando vienen de la misma profundidad. No es la «mera» ligereza, es la ligereza propia de los pueblos griegos cuya jovialidad y serena alegría surgía del abismo. «Arrojarme a tu altura, ésa es mi profundidad»,[42] dice Zaratustra. Por eso la lección fundamental de todo el pensamiento de Nietzsche se puede resumir en esta exhortación del mismo Zaratustra: «Esta corona del que ríe, esta corona de rosas, ¡a vosotros, hermanos míos, os arrojo esta corona! Yo he santificado el reír; vosotros hombres superiores, *aprendedme* —¡a reír!»[43]

De principio a fin, el pensamiento y la música de Nietzsche son una figura jánica, donde el sufrimiento inherente a la vida no elimina ni invalida su belleza, su alegría, su placer. Que la vida es difícil, que a veces duele demasiado, no hay quien lo dude. Pero el placer de vivir nos arroja un anzuelo para emerger desde la profundidad hacia la cristalina superficie: porque el placer quiere eternidad: quiere profunda, profunda eternidad.[44]

Índice temático

ıbismo: 46, 53, 58, 59, 63, 64, 73, 145-146, 203, 208, 211
ıforismo: 36, 38, 89, 125, 126, 126n, 127, 135, 137, 198
ımor: 22, 29, 73, 113, 116n, 119, 120, 127, 129, 130, 143, 144, 146, 151, 176, 184, 191, 203, 204, 211,
ınimal: 3, 13-31 *passim*, 74, 85-86, 113, 150, 158, 182
Apolo: 46, 203
ırte: 10, 34, 36, 43, 44, 46, 51, 56, 62, 62n, 84, 102, 103, 104, 144, 174n, 192, 192n, 195, 202n

:iencia: 9, 10, 21, 36, 75-89 *passim*, 100, 152, 184
:onocimiento: 33, 36-37, 45-48, 50, 53, 80, 82-85, 87, 100, 107, 126n
:reador: 42, 117, 122, 147, 148, 167, 183, 209
:recimiento: 70, 191
:ristianismo: 20n, 60, 62-65, 67, 73, 111-124 *passim*
:uerpo: 17, 22-24, 24n, 34, 35, 40-53, 58n, 59-60, 75-76, 81, 82, 87-88, 113, 124, 132, 144, 152-153, 154, 165, 203, 211

lebilidad: 64, 69, 71, 72, 127, 145
lecadencia: 10, 35, 45-46, 61, 62n, 64, 66-71, 72, 86, 88, 115
levenir: 13, 17, 18, 20, 21, 22, 29, 30, 44, 63, 65, 66, 81, 84, 113, 116, 117, 130, 141-142, 148, 169n
Dioniso: 46, 123n, 123-124, 173, 184 Dios: 9-10, 18n, 58-59, 62-66, 74, 114n, 114-115, 115n, 116n, 118-121, 123, 127-128, 129, 132-133, 134, 153, 154, 155, 163, 167, 173, 176, 177, 177n, 182-184
lolor: 34, 35, 47-53, 59-60, 79-80, 121, 124, 125, 127, 130, 142, 144-147, 150-151, 156, 173, 190, 191, 202, 203, 204, 208

:nfermedad: 39, 47-53, 63, 69, 70, 86, 87, 121, 127, 134, 144, 146-147, 147n, 202, 203
:terno retorno: 19, 56, 59, 73, 124, 125-148 *passim*, 163-165, 184
ilosofía: 34-47 *passim*
ortaleza: 69, 71
:uerza: 21, 40, 43n, 46, 47, 48, 51, 71, 72, 73, 76-80, 82, 84-85, 93, 127, 127n, 128,

136, 145, 158, 184

ıistoria: 17, 26, 62-63, 71, 76-77, 91-94, 103, 104, 106, 107, 111-124 *passim*, 149-158, 162, 163, 168, 169n, 170, 170n
nstintos: 16, 17-18, 23, 41-46, 49, 76, 107, 165
nterpretación: 23, 27, 39, 41, 43, 43n, 46, 52, 55n, 62-64, 79, 80, 82, 83, 87-89, 91-110 *passim*, 111n, 112, 114n, 117, 120, 121, 124, 126, 126n, 131, 153, 156, 162n, 166, 168, 170, 171, 177

igereza: 52, 202, 203, 209, 211

ıetafísica: 41-43, 46, 50, 55, 59, 60, 65-66, 67-68, 80, 95-96, 107, 147, 149, 167
ıoral: 14, 15, 18, 20, 26, 34, 41-42, 48, 60, 62-65, 70, 73, 74, 80, 87-88, 89, 113, 114, 123, 123n, 127, 128, 151, 153, 157, 159, 162-167, 184, 211
ıuerte: 18, 25, 26, 68, 119, 120, 124, 125-148 *passim*, 173, 211
ıúsica: 35, 62n, 173-212 *passim*

ıada: 55-74 *passim*, 114n, 116n, 128n, 131-132, 138, 183
ıihilismo: 20, 35, 50-51, 55-74 *passim*, 112n, 113, 129, 149, 151, 153, 157, 167, 191

›ptimismo: 46, 69, 170n

›esimismo: 46, 60, 64, 69, 71, 72, 74 placer: 42, 79, 80, 123, 125, 144, 145, 146, 204, 212
›oder: 24, 29, 36, 41-42, 46, 61, 71, 73, 76-88, 98, 107, 115, 121, 127, 129, 136-138, 147, 157, 158, 163, 164, 168, 169, 171, 211
›oesía: 50, 173, 194, 195
›romesa: 118, 149-172 *passim*

'azón: 23, 23n, 40, 40n, 42, 45, 46, 60, 64-67, 99, 104, 105, 113, 149, 152-153, 157, 184
ɜalud: 39, 47, 49, 50, 51, 64, 68, 70, 73, 87, 88, 127, 137, 144, 146, 147, 202, 203
ɜí mismo: 18, 21-23, 30, 36, 37, 38, 39, 40, 44, 49, 53, 58, 58n, 62n, 76, 82, 96, 103, 119, 121, 136, 143, 151, 155, 159-160, 164, 183, 190, 191, 211
ɜíntoma: 39, 41, 44, 66, 67, 68, 69
ɜoledad: 125, 190, 191, 202
ɜuperhombre: 28, 42, 128, 129, 137, 148

Tragedia: 146, 164n, 192

Valores: 10, 22, 34, 43, 50, 58, 61, 62-64, 65, 68, 71, 72, 73, 87, 95, 112-113, 123n, 124, 127, 145, 183, 183n, 184, 190, 191, 202, 208, 209, 211
Verdad: 22, 34, 35, 62, 65, 67-68, 72, 82-85, 88, 100-101, 109, 114n, 117n, 118, 126, 139, 152, 170-172, 190
Vida: 11, 15, 18, 19, 25, 28n, 31, 33, 34-40, 43-52, 58, 60, 63-72, 75, 76, 78, 80-86, 88, 92, 93, 97, 98, 101-102, 105, 112-115, 116n, 116-124, 125-148, 159, 169n, 170, 173, 176, 182, 183n, 184, 185, 191, 199, 202, 203, 204, 208-209, 211-212
Voluntad: 24, 29, 41, 42, 43, 49, 60, 61, 63-66, 76-88, 100, 107, 111, 114, 114n, 115, 127, 128, 131, 137-138, 147, 148, 150, 151, 150n, 157, 158, 163-164, 169, 211

Yo: 17, 19, 23, 23n, 40, 40n, 42-44, 66, 76, 96, 156

Zaratustra: 19, 20n, 21, 22, 24, 29, 30, 34, 36, 42, 52, 67, 122-123, 143, 154, 158, 159, 165n, 190-192, 208, 211

[*] Universidad de Buenos Aires.

[1] Tonos antropocéntricos a los que, a veces, parece impulsar el mismo Nietzsche al referirse a sus animales como emblemáticos.

[2] F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches II, Der Wanderer und sein Schatten*, § 57, *KSA*, 2, pp. 577-578 (las obras de F. Nietzsche se citan como *KSA* a partir de las *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlín / Nueva York, 1980). [Edición en español: *Humano, demasiado humano*, trad. de A. Brotons Muñoz, Akal, Madrid, 1996, p. 140.]

[3] *Idem.*

[4] *Zur Genealogie der Moral* (en adelante, GM), II, § 1, *KSA*, 5, p. 291.

[5] «Animal doméstico» es una expresión que no sólo aparece en *GM*, sino también en otros textos. En *Jenseits von Gut und Böse*, § 52, *KSA*, 5, p. 72 [edición en español: *Más allá del bien y del mal*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1980, pp. 78-79], se señala que el cristiano es el «animal doméstico» *(Hausthier).*

[6] *GM*, II, § 8, *KSA*, 5, p. 306, *Genealogía de la moral*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1981, p. 80; véase también III, § 1, *KSA*, 5, p. 339, trad. cit., p. 67.

[7] Véase M. B. Cragnolini, «Vivir con muchas almas. Sobre el "Tractat del lobo estepario, el ultrahombre nietzscheano y otros hombres múltiples"», en *Pensamiento de los confines*, Buenos Aires, núm. 9-10, primer semestre de 2000, pp. 196-206.

[8] H. Hesse, *Der Steppen Wolf*, Büchergilde Gutenberg, Zúrich, s. f., «Tractact vom Steppenwolf», p. 31.

[9] Véase Roberto Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Rinaudi, Turín, 2002.

[10] *GM*, III, § 11, *KSA*, 5, p. 363, trad. cit., p. 137.

[11] Entiendo por «hombre trágico» aquel que sabe de la muerte de Dios, del fin de las totalidades, y no intenta «retornos» a lo originario.

[12] *GM*, II, § 16, *KSA*, 5, p. 322, trad. cit., p. 95.

[13] *GM*, II, § 16, *KSA*, 5, p. 323, trad. cit., p. 97.

[14] *GM*, II, § 16, *KSA*, 5, p. 322, trad. cit., p. 96.

[15] Para este tema, remito al artículo «Estranhos ensinamentos: Nietzsche-Deleuze», en *Educaçâo & Sociedade, Revista de Ciência da Educaçâo*, Cedes-Unicamp, Campinas, Brasil, vol. 26, septiembre-diciembre de 2005, pp. 1195-1203.

[16] Esta pregunta se inspira, en cierto modo, en el título del texto de J. Derrida, «L'animal que donc je suis», en M.-L. Mallet (dir.), *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, Galilée, París, 1999, pp. 251-301.

[17] Este modo de pensar a los animales se hace visible también en E. Fink, *La filosofía de Nietzsche*,

trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1980, pp. 83 ss., cuando considera que el orgullo y la astucia de los animales de Zaratustra representan la oposición al cristianismo.

[18] *Die Fröhliche Wissenschaft*, § 346, *KSA*, 3, pp. 579-581.

[19] El camello es «sacrificio»: no sólo «se carga», además se arrodilla para ser cargado. Véase *Also sprach Zarathustra (Za), KSA*, 4, «Von den drei Verwandlungen», pp. 29-31. [Edición en español: *Así habló Zaratustra*, trad. de A. Sánchez Pascual, ed. revisada, Alianza, Madrid, 1998, pp. 49-51.]

[20] *Za*, «Von der Wissenschaft», *KSA*, 4, p. 377, trad. cit., p. 410.

[21] *Idem*.

[22] G. Bataille, «Métamorphose», en *Oeuvres Complètes*, Gallimard, París, 1970, pp. 208 ss.

[23] Nietzsche le señala esta «función» de *Más allá del bien y del mal* con respecto a *Así habló Zaratustra* (al que califica de «libro incomprensible») a su amigo Overbeck, en una carta del 5 de agosto de 1886 (en F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, Hrsg. von G. Colli und M. Montinari, W. de Gruyter, Berlín / Nueva York, 1986, Band 7, núm. 729, p. 223).

[24] *JGB*, § 16, *KSA*, 5, p. 29, trad. cit., pp. 36-37.

[25] *JGB*, § 17, *KSA*, 5, p. 31, trad. cit., p. 38.

[26] *Za*, «Von den Verächtern des Leibes», *KSA*, 4, pp. 39-41, trad. cit., p. 64.

[27] Para este tema del *Es* remito al artículo «Ello piensa, la "otra" razón, la del cuerpo», en J. C. Cosentino y C. Escars (comps.), *El problema económico. Yo-ello-super-yosíntoma*, Imago Mundi, Buenos Aires, 2005, pp. 147-158, donde se desarrollan estas cuestiones con amplitud y detalle.

[28] «El fenómeno del cuerpo es el más rico, claro y comprensible de los fenómenos: darle la precedencia metódicamente, sin establecer su significado último», *Nachgelassene Fragmente 1886-1887* (en adelante, *NF*), 5 [56], *KSA*, 11, pp. 205-206.

[29] Véanse estos términos en P.-L. Assoun, *Freud y Nietzsche*, trad. de O. Barahoma y U. Doyhamboure, FCE, México, 1984, pp. 77 ss. (*Sprachinstinkt, Kunsttrieb, Kulturtrieb, Erkenntnistrieb, philosophische Trieb, Trieb nach Glauben an die Warheit, soziale Triebe, Trieb des Geistes, analytische Trieb, Trieb zur Lüge, Spieltrieb, politische Triebe, logische Triebe*, entre otros).

[30] J. Derrida, «L'animal que donc je suis», en Mallet, *op. cit.*, pp. 251-301.

[31] P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2003.

[32] J. Derrida, «Il faut bien manger ou le calcul du sujet», en *Cahiers Confrontation*, Aubier, París, núm. 20, invierno de 1989, pp. 91-114.

[33] Sin embargo, sobre la revocatoria de esta tesis por parte de Heidegger y la ubicación del animal en «lo abierto», véase G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Turín, 2002, especialmente pp. 60 ss.

[34] J. Derrida, *Acabados*, trad. de P. Peñalver, Trotta, Madrid, p. 37.

[35] Para pensar un Nietzsche comunitario, remito al artículo «Nietzsche hospitalario y comunitario:

una extraña apuesta», en M. B. Cragnolini (comp.), *Modos de lo extraño. Alteridad y subjetividad en el pensamiento postnietzscheano*, Santiago Arcos, Buenos Aires, 2005, pp. 11-27.

[36] Sloterdijk señala que Nietzsche pensó en términos de una «cría» en la que los sacerdotes y maestros eran los «culpables», y advierte que, en la época actual, más que de culpables deberíamos hablar de una «deriva biocultural asubjetiva». Indico en otro lugar de este trabajo de qué manera Nietzsche se adelanta a ciertas cuestiones trabajadas por la biopolítica contemporánea (la noción de *Immunitas* de R. Esposito): cuando Nietzsche indica de qué manera la vida necesita de la hostilidad me parece que está pensando, precisamente, en términos de lo que Sloterdijk llama «asubjetivo».

[37] Así sugiere traducir G. Vattimo: el «oltreuomo» italiano, a diferencia del «superuomo», estaría indicando el «más allá» de la figura del hombre habida hasta ahora.

[38] *Za*, «Vorrede», § 4, *KSA*, 4, pp. 17-18.

[39] Remito, para esta concepción de la subjetividad en Nietzsche, al artículo «Metáforas de la identidad. La constitución de la subjetividad en Nietzsche», en G. Meléndez (comp.), *Nietzsche en perspectiva*, Siglo del Hombre Editores, Santafé de Bogotá, 2001, pp. 49-61.

[*] Universidad de Málaga.

[1] *Más allá del bien y del mal*, § 210, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1988, § 6, p. 81. Se citaron las obras publicadas de Nietzsche por las ediciones de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid. Los demás escritos son citados por la edición de G. Colli-M. Montinari, Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe (KSA)*, 15 vols., W. De Gruyter, Berlín, 1999, indicando con la primera cifra el tomo y con la segunda cifra la página.

[2] *Más allá del bien y del mal*, § 6, p. 27.

[3] *Gaya ciencia, GC*, § 324, *KSA*, 3, 553.

[4] *Aurora*, § 453, *KSA*, 3, 274.

[5] *Así habló Zaratustra*, III, «De la virtud empequeñecedora», p. 238.

[6] *Gaya ciencia*, § 3l9, *KSA*, 3, 551.

[7] *Ecce Homo*, p. 17.

[8] *KSA*, 13, 16[32], 492.

[10] *Ibid.*, p. 192.

[11] *Gaya ciencia*, § 276, *KSA*, 3, p. 521.

[12] R. Safranski, *op. cit.*, p. 192.

[13] *Ecce Homo*, prólogo, p. 15.

[14] Sobre la política y la autocreación, véase Leslie Paul Thiele, *F. Nietzsche and the Politics of Soul*, Princeton University Press, Princeton, 1990, pp. 131 ss.

[15] *Así habló Zaratustra*, II, «La canción del baile», p. 164.

[16] *Humano, demasiado humano*, I, § 513, *KSA*, 2, 323.

[17] Carta a Paul Rée, 10 de junio de 1882. F. Nietzsche, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, editada por Giorgio Colli y Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1986, *KSB*, 6, 201.

[18] Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche en sus obras*, trad. de Luis Fernando Moreno Claros, Minúscula, Barcelona, 2005, p. 53.

[19] *Ecce Homo*, p. 77

[20] *Así habló Zaratustra*, I, «Del leer y el escribir», p. 69.

[21] Carta a Lou Andreas-Salomé, 16 de septiembre de 1882, *KSB*, 6, 259.

[22] *La filosofía en la época trágica de los griegos, KSA*, 1, prólogo 2, 803.

[23] *Ibid.*, prólogo 1, 801.

[24] *KSA*, 5, 19.

[25] *Humano, demasiado humano*, II, § 232, *KSA*, 2, 485.

[26] *Más allá del bien y del mal*, § 40, p. 65.

[27] *Así habló Zaratustra*, prólogo 3, p. 35.

[28] *Ibid.*, I, «De los despreciadores del cuerpo», p. 60: «El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor./ Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas "espíritu", un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón [...] tu cuerpo y su gran razón: él no dice yo, pero hace yo».

[29] *Cf KSA*, 11, 563.

[30] *Gaya ciencia*, Prefacio 2, *KSA*, 3, 348.

[31] *Ecce Homo, «Humano, demasiado humano»*, § 3, p. 82. *Cf.*, sobre la influencia de la fisiología en la estética de Nietzsche, Sigridur Thorgeirsdottir, *Vis creativa, Kunst und Wahrheit in der Philosophie Nietzsches*, Königshausen y Neumann, Wurzburgo, 1996.

[32] *Así habló Zaratustra*, I, «De los despreciadores del cuerpo», p. 60.

[33] *Más allá del bien y del mal*, § 15, p. 36.

[34] *KSA*, 12, 205. Karl Jaspers *(Nietzsche*, trad. de E. Estiú, Sudamericana, Buenos Aires, p. 447), apoyándose en este texto, afirma que «el hilo conductor del cuerpo» en Nietzsche es tan sólo una exigencia metódica, sin ninguna aplicación. Sin embargo, no tiene demasiada consistencia esta tesis, pues en su estética Nietzsche hace referencia continuamente a un fenómeno corporal.

[35] *KSA*, 12, 106. Sobre el cuerpo, como punto de partida radical de toda interpretación ontológica, véase J. Granier, *Le problème de la Vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Seuil, París, 1966, pp. 336 ss.

[36] *KSA*, 11, 118.

[37] *KSA*, 11, 106.

[38] *KSA*, 11, 118.

[39] *KSA*, 11, 627.

[40] Nietzsche, recordamos, distingue entre *Trieb* e *Instinkt*. La primera indica el «impulso espontáneo», es decir, la «fuerza impulsiva» y potencial; la segunda indica la actuación efectiva. *Cf.* P. Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, trad. de N. Sánchez, Seix Barral, Barcelona, 1972, pp. 77 ss.

[41] *KSA*, 10, 304.

[42] *Más allá del bien y del mal*, § 36, p. 61.

[43] *Ibid.*, § 6.

[44] *KSA*, 9, 244 y 266.

[45] *KSA*, 6, 90.

[46] *Aurora*, § 560, *KSA*, 3, 326.

[47] *Más allá del bien y del mal*, § 205, p. 142.

[48] *KSA*, 9, 464.

[49] *Gaya ciencia*, § 11, *KSA*, 3, 382.

[50] *Más allá del bien y del mal*, § 3, p. 24.

[51] *KSA*, 7, 116.

[52] *Más allá del bien y del mal*, § 6, p. 26.

[53] *Crepúsculo de los ídolos*, «El problema de Sócrates», § 11, p. 43. *Cf.* L. Casini, *La riscoperta del corpo. Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche*, Studio, Roma, 1990, p. 233.

[54] B. Lypp, «Dyonisisch-apollinisch: ein unhaltbarer Gegensatz», en *Nietzsche-Studien*, 13 (1984), pp. 356-373. Sobre la relación de ambos principios y su fundamentación en el cuerpo, véase la interesante monografía de Günter Remmert, *Leiberleben als Ursprung der Kunst zur Ästhetik F. Nietzsche*, Berchmans, Múnich, 1978, especialmente pp. 35-45.

[55] Martin Heidegger, *Nietzsche*, trad. de Juan Luis Vermal, Destino, Barcelona, vol. I, p. 103.

[56] *Humano, demasiado humano*, prólogo de 1886, § 4, *KSA*, 2, 18.

[57] *KSB*, 6, 3.

[58] Carta a Paul Rée, finales de agosto de 1881, *KSB*, 6, 123.

[59] *Cf. KSA*, 13, 42 y 46. Véase también *KSA*, 13, 297.

[60] *Nietzsche contra Wagner*, trad. de Joan B. Llinares, en *Escrito sobre Wagner*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 275.

[61] *KSA*, 13, 356-357.

[62] *Cf. Ecce Homo*, p. 69.

[63] *Correspondance: Nietzsche-Rée-Salomé*, PUF, París, 1970, pp. 159-161.

[64] *Crepúsculo de los ídolos*, «Lo que debo a los antiguos», § 4, p. 135.

[65] *Gaya ciencia*, Prefacio, § 3, *KSA*, 3, 349.

[66] *Nietzsche contra Wagner, op. cit.*, p. 274.

[67] *Ecce Homo*, «Por qué soy tan sabio», p. 23.

[68] P. Klossowski, *op. cit.*, p. 52.

[69] *Cf.* C. Andler, *Nietzsche: sa vie et sa pensé*, Gallimard, París, 1952; Martin Hopehayn, *Después del nihilismo*, Andrés Bello, Barcelona, 1997, p. 121.

[70] *KSA*, 12, 351.

[71] *KSA*, 12, 100.

[72] *Gaya ciencia*, Prefacio, § 2, *KSA*, 3, 347.

[73] *Idem.*

[74] *Ibid.*, § 370, *KSA*, 3, 620; véase también *KSA*, 12, 122.

[75] *Así habló Zaratustra*, II, «De los sabios famosos», p. 157.

[*] Universidad de Granada.

[1] En el conjunto de signos que es el lenguaje, Ricoeur distingue una clase determinada de signos que son los símbolos. El símbolo es para él un signo de doble sentido, un signo que, a través de un sentido, designa una referencia especial: un segundo sentido. Hay interpretación, es decir, hermenéutica, porque hay símbolos. Y el símbolo apunta, desde una primera intencionalidad (literal y transparente), a una segunda intencionalidad (figurada y opaca); pero lo fundamental es que la segunda intencionalidad (sentido latente) aparece envuelta, embozada en la primera (sentido patente), y que la relación existente entre ellas no es una relación puramente convencional o arbitraria. El conflicto de interpretaciones radica en que esta relación de sentido a sentido se explique bien por analogía, bien por distorsión. En todos los niveles en que se plantea esta alternativa entre una actitud conservadora y otra desmitificadora y destructiva, Ricoeur opta por una posición dialéctica e integradora. Y yo quisiera seguir sus pasos en lo que respecta al nihilismo. (Véase mi libro *El desafío del nihilismo*, cap. 4, Trotta, Madrid, 2005.)

[2] Véase *El País*, domingo 24 de julio de 2005, p. 32.

[3] «Sobre la línea», en *Acerca del nihilismo*, trad. de J.-L. Molinuevo, Paidós, Barcelona, 1994.

[4] *Nietzsche* I, trad. de J. L. Vermal, Destino, Barcelona, 2000, p. 460.

[5] *Nachgelassene Fragmente* (en adelante, *NF*). *Nietzsches Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von G. Colli y M. Montinari, Walter de Gruyter, Berlín, 1967-1988 (en adelante, *KSA*), 12, 5 [71], 213.

[6] A este respecto hay dos importantes obras que han estudiado a fondo esta problemática. Por una parte, la de S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Bari, 1995. Por otra, la de F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Bari, 2004.

[7] *Amor sin piedad*, trad. de P. Marinas, Síntesis, Madrid, 2004, p. 17.

[8] «Epílogo a ¿Qué es metafísica?», *Hitos*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Alianza, Madrid, 2000, p. 254.

[9] «En realidad, ¿qué sabe el hombre de sí mismo? ¿Sería capaz de percibirse a sí mismo, aunque sólo fuese por una vez, como si estuviese tendido en una vitrina iluminada? ¿Acaso no le oculta la naturaleza la mayor parte de las cosas, incluso su propio cuerpo, de modo que, al margen de las circunvoluciones de sus intestinos, del rápido flujo de su circulación sanguínea, de las complejas vibraciones de sus fibras, quede desterrado y enredado en una conciencia soberbia e ilusa? Ella ha tirado la llave y ¡ay de la funesta curiosidad que pudiese mirar hacia fuera a través de una hendidura del cuarto de la conciencia y vislumbrase entonces que el hombre descansa sobre la crueldad, la codicia, la insaciabilidad, el asesinato, en la indiferencia de su ignorancia y, por así decirlo, pendiente en sus sueños del lomo de un tigre!» (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de L. M. Valdés y T. Orduña, Teorema, Valencia, 1980, p. 5 (*KSA*, 1, 877).

[10] *Nietzsche*, I, ed. cit., p. 460.

[11] *Cf. El mundo como voluntad y representación*, IV, cap. 46, p. 634.

[12] *NF. KSA*, 12, 9[60], 366.

[13] *NF. KSA*, 12, 8 [2], 327-328.

[14] *NF. KSA*, 13, 11 [411], 189.

[15] *NF. KSA*, 12, 9 [35], 350.

[16] *NF. KSA*, 12, 9 [123], 497-408.

[17] *NF. KSA*, 13, 11 [411], 190.

[18] *Idem.*

[19] *NF. KSA*, 12, 2 [127], 125-127.

[20] En un fragmento redactado entre 1885 y 1886, Nietzsche evalúa el arte romántico como preparación del nihilismo (*NF. KSA*, 12, 2 [127], 127), junto a las ciencias naturales, la política, la economía y la historia del siglo XIX. Llama la atención el modo en que Nietzsche acusa en el arte y en la música romántica un medio para el aturdimiento: «Formas de aturdimiento. En lo interior: no saber cómo salir de sí mismo. Tentativas de salir de este estado por medio de la embriaguez: embriaguez como música, embriaguez como goce trágico en la caída de los más nobles [...]» *(NF. KSA*, 10, 24 [26], 660). Y Nietzsche se reconoce a sí mismo en esas tentativas, pero también las considera propias de un tiempo que para él estaba lejos: «Amigos míos, nosotros tuvimos que luchar duramente cuando éramos jóvenes: sufríamos de la juventud como de una dolencia. La causa de esto fue el tiempo en el que habíamos sido lanzados, tiempo de una profunda decadencia interior, que, con todas sus debilidades, y aun con todas sus fortalezas, se oponía al espíritu de la juventud. La confusión y, por lo tanto, la inseguridad, eran lo propio de ese tiempo: nada se mantenía en pie, nada conservaba crédito, se vivía para el día siguiente, pues el pasado mañana era incierto» (*NF. KSA*, 10, 25 [9], 11).

[21] Las cursivas son mías.

[22] *NF. KSA*, 12, 5 [71], 211.

[23] *NF. KSA*, 13, 11 [99], 46-49.

[24] *Loc. cit.*, pp. 48-49 (*KSA*, 6, 77-78).

[25] «El problema de Sócrates», ed. cit., pp. 37-38 (*KSA*, 6, 67).

[26] *Loc. cit.*, § 2 (*KSA*, 6, 67-68).

[27] *Op. cit.*, «La moral como contranaturaleza», § 5, p. 57 (*KSA*, 6, 86).

[28] *NF. KSA*, 12, 10 [58], 491.

[29] *NF. KSA*, 12, 9 [126], 410. Sobre estas consideraciones se extiende Nietzsche en su «Ensayo de autocrítica» a *El nacimiento de la tragedia*. Y también en el parágrafo 370 de *La gaya ciencia*.

[30] *NF. KSA*, 13, 17 [8], 529.

[31] *NF. KSA*, 13, 14 [86], 265.

[32] *NF. KSA*, 12, 9 [44], 357.

[33] *NF. KSA*, 13, 14 [75], 255-256.

[34] *NF. KSA*, 13, 15 [31], 426-427.

[35] *Idem.*

[36] *NF. KSA*, 13, 14 [65], 250-251.

[37] *Idem.*

[38] *NF. KSA*, 13, 14 [68], 252.

[39] *NF. KSA*, 13, 15 [13], 412.

[40] *NF. KSA*, 11, 25 [16], 15.

[41] *NF. KSA*, 12, 10 [43], 476.

[42] *NF. KSA*, 12, 10 [42], 476.

[43] *NF. KSA*, 12, 9 [35], 351.

[44] *NF. KSA*, 12, 9 [39], 353.

[45] *NF. KSA*, 12, 9 [41], 354.

[46] *NF. KSA*, 12, 9 [35], 350-351.

[47] *NF. KSA*, 12, 5 [71], 213.

[48] *NF. KSA*, 12, 5 [71], 217.

[49] *NF. KSA*, 11, 36 [49], 571.

* Universidad de Educación a Distancia, Madrid.

[*] Universidad de Los Andes, Colombia.

[1] Hans-Georg Gadamer, «Nietzsche – der Antipode», *Gesammelte Werke 4*, Tubinga, 1987, pp. 448-449.

[2] «Correspondence concerning *Wahrheit und Methode* – Leo Strauss und Hans-Georg Gadamer», *Independent Journal of Philosophy*, 2 (1978).

[3] Gadamer, «Nietzsche y la metafísica», en *Acotaciones hermenéuticas*, Madrid, 2002, p. 172.

[4] *Ibid.*, p. 170.

[5] «Hermeneutik als praktische Philosophie», en *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Hrsg. Manfred Riedel, Friburgo, 1972, pp. 325-344.

[6] Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, 2001, p. 43.

[7] Gadamer, «Hermeneutik als praktische Philosophie», *op. cit.*, p. 334.

[8] *Idem.*

[9] Gadamer, *El problema de la conciencia histórica, op. cit.*, p. 43.

[10] Gadamer, «Hermeneutik als praktische Philosophie», *op. cit.*, p. 335.

[11] Gadamer, *Verdad y método* I, Salamanca, 1977, p. 323.

[12] Gadamer, «Diálogo en el que se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica», en Gadamer, *Antología*, Salamanca, 2001, p. 382.

[13] Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas, op. cit.*, p. 174.

[14] *Ibid.*, p. 172.

[15] Gadamer, «Hermeneutik als praktische Philosophie», *op. cit.*, p. 338.

[16] Gadamer, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke*, Band 2, Tubinga, 1986, p. 435.

[17] *Ibid.*, p. 340.

[18] *Ibid.*, p. 339.

[19] *Ibid.*,p. 341.

[20] *Idem.*

[21] Gadamer, «Texto e interpretación», en *Verdad y método* II, *op. cit.*, p. 327.

[22] Gadamer, *Verdad y método* I, *op. cit.*, pp. 477 y 467.

[23] *Ibid.*, p. 478.

[24] *Ibid.*, p. 483.

[25] Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. de Jorge E. Rivera, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 60.

[26] *Ibid.*, p. 172.

[27] *Ibid.*, pp. 568, 558 y 566.

[28] *Ibid.*, pp. 167-168.

[29] *Ibid.*, pp. 372 y 344.

[30] *Ibid.*, p. 566.

[31] *Ibid.*, p. 568.

[32] *Idem.*

[33] *Ibid.*, p. 570.

[34] Gadamer, «Hermeneutik als praktische Philosophie», *op. cit.*, p. 343.

[35] Gadamer, *Verdad y método* I, *op. cit.*, pp. 322-323.

[36] Gadamer, «Texto e interpretación», en *Verdad y método* II, *op. cit.*, p. 328.

[37] Luis Eduardo Gama, «Muchas perspectivas o un único horizonte. El problema de la interpretación en Nietzsche y Gadamer», en *No hay hechos, sólo interpretaciones*, Carlos B. Gutiérrez (ed.), Ediciones Uniandes, Bogotá, 2004, pp. 3-65.

[38] Gadamer, *Verdad y método I, op. cit.*, p. 483.

[39] *Ibid.*, p. 467.

[40] *Ibid.*, p. 379.

[41] Gama, *op. cit.*, p. 33.

[42] Gadamer, *Verdad y método* I, *op. cit.*, p. 363.

[43] Gama, *op. cit.*, p. 33.

[44] Günter Figal, «Gadamer im Kontext», en Mirko Wischke y Michael Hofer (eds.), *Gadamer Verstehen*, Darmstadt, 2003, p. 152.

[45] Gadamer, *Verdad y método* I, *op. cit.*, p. 549.

[46] *Ibid.*, p. 561.

[*] UNAM, México.

[1] Es importante recordar las conclusiones que Paul Ricoeur extrae de la noción de serafectado-por-el-pasado en *Tiempo y narración* III, por su cercanía con lo que Nietzsche entenderá, como veremos, por historia crítica e historia anticuaria y que tiene que ver con el punto nodal y creativo de este texto. Ser-afectado-por-el-pasado, para Ricoeur, se encuentra estrechamente vinculado al horizonte de espera; por eso, «la repercusión de nuestras esperas relativas al futuro sobre la reinterpretación del pasado puede tener, como principal efecto, abrir en el pasado, considerado como transcurrido, posibilidades olvidadas, potencialidades abortadas, intentos reprimidos (una de las funciones de la historia a este respecto es la de reconducir a esos momentos del pasado en los que el futuro no estaba todavía decidido, en los que el pasado mismo era un espacio de experiencia abierto a un horizonte de espera); por otra parte, el potencial de sentido liberado de la ganga de las tradiciones puede contribuir a dar vida a aquellas de nuestras esperas que tienen la virtud de determinar, en el sentido de una historia que hay que hacer. [...] Gracias a este juego de la espera y de la memoria, la utopía de una humanidad reconciliada puede actuar en una historia efectiva» (Paul Ricoeur, *Tiempo y narración* III, Siglo XXI, México, 1996, p. 970).

[2] «La historia de Occidente, sin el cristianismo, es sencillamente incomprensible. Como religión sacerdotal y consecuencia lógica del judaísmo, es la forma que el ideal ascético, el gran educador del género humano, ha adoptado en Occidente, conduciendo con férrea mano su civilización». Y añade el autor: «En Occidente, nihilismo y cristianismo son inseparables y caminan juntos abrazados, pues la lógica cristiana es una lógica nihilista y, como religión de la compasión, el cristianismo es la "praxis *del nihilismo*"». (José Emilio Esteban Enguita, «Cristianismo y Occidente en Nietzsche», *Estudios Nietzsche*, Universidad de Málaga, Málaga, núm. 6, 2006, p. 13.)

[3] F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, p. 52.

[4] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1986, p. 133, fto. 202. Cursivas del autor.

[5] *Ibid*., p. 132, fto. 201.

[6] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, «¿Qué significan los ideales ascéticos?», Alianza, Madrid, 1981, p. 137.

[7] *Cf*. el tratado tercero de *La genealogía*, intitulado «¿Qué significan los ideales ascéticos?»

[8] «El ideal ascético, como nada, como Dios, es un "compacto sistema de voluntad, meta e interpretación": expresa una voluntad negativa (voluntad de nada, voluntad de verdad, voluntad de venganza) y contiene una valoración de la vida que opone al único mundo existente un ficticio mundo verdadero cuyos atributos, en su totalidad, le niegan de parte a parte» (José Emilio Esteban Enguita, «Cristianismo y Occidente en Nietzsche», p. 17).

[9] *Ibid.*, p. 153.

[10] «Esa peligrosísima sistematización de todos los medios del desenfreno del *sufrimiento bajo la protección de fenómenos santos* —dice Nietzsche— se ha inscrito de un modo terrible e *inolvidable* en la historia entera del hombre» (F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1981, p. 166).

[11] José Emilio Esteban Enguita, «Cristianismo y Occidente en Nietzsche», *Estudios Nietzsche*, núm. 6, 2006, p. 23.

[12] *Cf.* F. Nietzsche, *El Anticristo*, Alianza, Madrid, 1994, pp. 40-41.

[13] «¡Dios ha muerto! [...] ¡Y nosotros lo hemos matado! [...] ¿No es la grandeza de este hecho demasiado grande para nosotros? ¿No hemos de convertirnos nosotros mismos en dioses, sólo para ser dignos ante ellos? ¡Nunca hubo hecho más grande, y quienquiera nazca después de nosotros, pertenece por la voluntad de este hecho a una historia más alta que todas las habidas hasta ahora!» (F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, Monte Ávila, Caracas, 1985, p. 115.)

[14] F. Nietzsche, *El Anticristo*, p. 44.

[15] *Cf. El Anticristo*, fragmentos 21, 22 y 23.

[16] Dice Nietzsche: «Cuando se coloca el centro de gravedad de la vida no en la vida, sino en el "más allá" —en la nada—, se le ha quitado a la vida como tal el centro de gravedad» (*ibid.*, 74).

[17] «Este Jesús, al que le queda el "amor como último, como *última* posibilidad de vida [...]", de "una extremada capacidad de sufrimiento y excitación", aparece como un "gran simbolista", desde el que sólo una mala comprensión grotesca ha podido hacer al fundador de una religión y a un hombre-Dios que muere por los pecados del mundo. La crucifixión en la vida de Jesús es en sí un hecho contingente; sólo "la fatalidad" de una nueva interpretación de esta muerte en la cruz por los discípulos, que no comprenden nada, y del autollamado apóstol Pablo, "le ha llevado a convertirse en víctima propiciatoria"» (Andreas Urs Sommer, «Sobre la crítica de Nietzsche a la religión y al cristianismo», *Estudios Nietzsche*, Málaga, Universidad de Málaga, núm. 6, 2006, p. 57).

[18] *Cf.* F. Nietzsche, *El Anticristo*, p. 48.

[19] Vincenzo Vitiello, «Nietzsche contra Pablo», *Estudios Nietzsche*, Universidad de Málaga, Málaga, núm. 6, 2006, p. 89.

[20] En *El Anticristo* descubrimos con toda su evidencia sorprendente aquello que expresó Nietzsche sobre la verdad en el texto de 1874 *La verdad y la mentira en sentido extramoral:* «[La verdad es] una multitud en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos; en una palabra, un conjunto de relaciones humanas que, elevadas, traspuestas y adornadas poética y retóricamente, tras largo uso el pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes» (F. Nietzsche, «La verdad y la mentira en sentido extramoral», en *El libro del filósofo*, Taurus, Madrid, 1974).

[21] Mateo 12:34-35, *Santa Biblia*, Editorial Caribe, Miami, 1965.

[22] F. Nietzsche, *El Anticristo, op. cit.*, p. 63. Sin embargo, la reconsideración y resignificación de la

figura de Jesús de Nazaret hay que revisarla en los siguientes fragmentos: 32, 33, 34, 35, 36, 37 y 39.

[23] Juan 6:35.

[24] Mateo 5:19.

[25] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1985, p. 51.

[26] Vincenzo Vitiello, «Nietzsche contra Pablo», p. 85.

[27] Juan 10:10.

[28] Juan 4:14.

[29] Mateo 9:15.

[30] Juan 5:24.

[31] Mateo 22:32.

[32] Mateo 8:22.

[33] Mateo 23:23, 26 y 27.

[34] Lucas 16:20 y 21.

[35] Mateo 18:18-19.

[36] Mateo 7:14.

[37] F. Nietzsche, *El Anticristo*, p. 109.

[38] *Cf. ibid.*, ftos., 40, 41 y 42.

[39] *Ibid.*, p. 69.

[40] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1985, p. 263.

[41] F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Madrid, Alianza, 1982, p. 132.

[42] «La cascada de inmoralismo, que es una única liquidación de la hasta ahora "moral de la *décadence*" del cristianismo y de su acoso nihilista, enemiga de la vida que invierte los valores naturales, termina en el antagonismo de Dioniso como símbolo de la afirmación de la vida también y precisamente en el sufrimiento, y el crucificado como desvalorización e infravaloración de la vida» (Andreas Urs Sommer, «Sobre la crítica de Nietzsche a la religión», pp. 55-56).

[43] Walter Ross, *Nietzsche: el águila angustiada*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 702.

[44] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 429.

[45] Walter Ross, *op. cit.*, p. 702.

[46] F. Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, p. 134.

[47] *Ibid.*, p. 135.

[48] *Idem.*

[*] Universidad de la República, Uruguay.

[1] Las notas acerca de la obra de Nietzsche las vamos a citar por título de la obra.

[2] *La voluntad de poder*, EDAF, Madrid, 2000, p. 330 (las cursivas no son nuestras).

[3] Es importante destacar que este aspecto no aparece en ninguna obra revisada y editada durante la vida lúcida de nuestro filósofo.

[4] Nietzsche entiende por este concepto: «El mundo es algo "cognoscible", en cuanto la palabra "conocimiento" tiene algún sentido; pero, al ser susceptible de diversas interpretaciones, no tiene un sentido fundamental, sino muchísimos sentidos. Perspectivismo» (*La voluntad de poder*, p. 337).

[5] Editada ya cuando Nietzsche había perdido la razón, o sea, que fue escrita por él, pero ordenada y editada por otros. Sobre el problema de la edición de esta obra, véase Fink Eugen, *La filosofía de Nietzsche*, Alianza, Madrid, 1982.

[6] Véase F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, aforismos 399 y 440.

[7] *Ibid*., p. 337.

[8] «Enseño *no* contra lo que debilita, contra todo lo que agota. Enseño *sí* hacia todo lo que fortalece, acumula fuerzas, justifica el sentimiento de la fuerza» (*La voluntad de poder*, 66; las cursivas no son nuestras).

[9] «El no querer que nada sea distinto, ni el pasado ni el futuro ni por toda la eternidad. No sólo soportar lo necesario, y aun menos disimularlo —todo idealismo es mendicidad frente a lo necesario—, sino amarlo» (*Ecce homo*, 61).

[10] Véase Paulina Rivero Weber, *Nietzsche. Verdad e ilusión*, Gerardo Villegas Editor, México, 2000.

[11] Véase F. Nietzsche, *La voluntad de poder*, 39.

[12] *Idem*.

[13] Se puede decir que la filosofía de Nietzsche es *experimental*, experimenta y nos invita a experimentar con distintos sentidos posibles.

[14] El eterno retorno puede ser el pensamiento más espantoso que se puede pensar, desde la perspectiva del nihilista pasivo: «La existencia tal como es, sin sentido y sin finalidad, pero inevitablemente retornando sobre sí, sin llegar a un final en la nada: el eterno retorno» *(La voluntad de poder*, 68).

[15] Existen diferencias radicales entre el imperativo categórico kantiano y la idea del eterno retorno nietzscheana que no podemos detallar aquí. Véase Andrea Díaz, «Nietzsche *versus* Kant», *Actio*, Revista del Instituto de Filosofía, Facultad de Humanidades, Universidad de la República, Uruguay, 5 de octubre de 2004.

[16] Sören Kierkegaard, *In vino veritas. La repetición*, Guadarrama, Madrid, 1976.

[17] Véase en el *Zaratustra* el capítulo titulado «De la redención», donde Nietzsche trabaja el tema del

resentimiento en relación con el pasado.

[18] Y el no perdurar no implica que seamos efímeros.

[19] Y me refiero a «automuerte» como también se puede decir cuando se hace referencia a la muerte de Sócrates, para evitar las connotaciones negativas que puede tener el término suicidio.

[20] Somos conscientes de que esta afirmación es muy amplia, y decidir los parámetros con los cuales definir esta situación no es nada sencillo.

[21] Japón (1935), galardonado con el premio Nobel en 1994.

[22] Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Porrúa, México, 1990, p. 6.

[23] *Ibid.*, p. 25.

[24] *Gilgamesh o la angustia por la muerte, poema babilonio*, trad. y notas de Jorge Castillo Silva, El Colegio de México, México, 2000.

[25] *Ibid.*, p. 137.

[26] *Ibid.*, p. 153 (las cursivas no son mías en ninguno de los fragmentos citados de la obra).

[27] *Ibid.*, pp. 160-161.

[28] Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1972, pp. 118-121.

[29] Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1973, pp. 116-117.

[30] *Ibid.*, p. 116.

[31] *Ibid.*, p. 117.

[32] *Ibid.*, p. 118.

[33] Véase el capítulo de las tres transformaciones que aparece al comienzo del *Zaratustra*.

[34] Nos referimos a la tercera formulación del eterno retorno de lo mismo en Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1972, p. 87.

[35] Nietzsche, *Ecce Homo*, Alianza, Madrid, 1971, p. 78.

[36] *Ibid.*, p. 106.

[37] Nehamas Alexander, *Nietzsche. La vida como literatura*, FCE, México, 1985, p. 190.

[38] Para una refutación contundente de la idea de que lo que explicaría la filosofía de Nietzsche sería su enfermedad y de esa manera se vería invalidada, véase Mazzino Montinari, *Lo que dijo Nietzsche*, trad. de Enrique Lynch, Salamandra, Barcelona, 2003, p. 21.

[39] Nietzsche, *La voluntad de poder*, p. 146.

[40] *Apud, id.*, *La filosofía en la época trágica de los griegos*, Valdemar, Madrid, 2001, p. 54.

[*] Universidad de Valparaíso, Chile.

[1] F. Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Hrsg. G. Colli y M. Montinari, Deutscher Taschenbuch Verlag, Walter de Gruyter, Múnich/Berlín, 1980, tomo 13, 11[411] (en lo sucesivo *KSA*).

[2] F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, 2ª ed., trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1975, II, § 1 (en lo sucesivo *GM*).

[3] A propósito de este tema y en conexión con lo recién dicho sobre estuarios y marismas, cabe tener presente la estrecha relación que en numerosos textos establece Nietzsche entre la voluntad y las olas del mar, así como inevitablemente entre mar y tierra. Véase *La ciencia jovial*, 3ª ed., trad. de J. Jara, Monte Ávila Editores, Caracas, 1999, §§ 310, 124 y 240 (en lo sucesivo *CJ*). Y acerca de la referencia en forma de símil al semianimal que una vez fue el hombre, en conjunción con la conversión acaecida en algún momento de los animales marinos en terrestres, véase *GM* II, § 16.

[4] *GM* II, § 2.

[5] F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, 4ª ed., trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1978, § 32 (en lo sucesivo *MBM*).

[6] *GM* I, § 12.

[7] F. Nietzsche, *Ecce Homo*, 2ª ed., trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1976, «Por qué soy un destino», § 8 (en lo sucesivo *EH*).

[8] *CJ*, § 125.

[9] *GM* II, § 12.

[10] *Idem.*

[11] Acerca de la primera referencia, véase *GM* II, § 13, y acerca de la segunda, véase *Crepúsculo de los ídolos*, 4ª ed., trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1980, sección «La moral como contranaturaleza», § 3 (en lo sucesivo *Cr.*). El uso frecuente por parte de Nietzsche de las enumeraciones ofrecidas para delimitar un análisis posible de algunos conceptos o realidades humanas de acuerdo con el estilo de su pensar, en que pone en juego la historia y la genealogía, no lo lleva a desconocer las dificultades presentes en tales análisis, que suelen concluir en que «resulta del todo *indefinible*» la «síntesis de "sentidos"» presente en lo denominado y entendido como una unidad conceptual. A este propósito, véase la muy interesante perspectiva de lectura expuesta en el trabajo de Sabine Mainberger «La enumeración como forma artístico-filosófica en Nietzsche», en consonancia con su uso de la retórica, publicado en Germán Meléndez (comp.), *Nietzsche en perspectiva*, Siglo del Hombre Editores / Pontificia Universidad Javeriana / Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2001, pp. 199-214.

[12] *MBM*, § 36.

[13] *GM* II, § 16.

[14] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, 5ª ed., trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1978, «De las tablas viejas y nuevas», § 25 (en lo sucesivo Z).

[15] *KSA*, 9.11 [171].

[16] *GM* II, § 16.

[17] *CJ*, § 23.

[18] *GM* II, § 17.

[19] *Z*, «De la superación de sí mismo».

[20] *MBM*, § 19.

[21] *MBM*, § 126.

[22] Y las variaciones sobre esta polifacética relación entre un pueblo y un individuo —además de ser aplicables al propio Nietzsche, como se puede ver en numerosos textos suyos— pueden extenderse, si no al infinito, en todo caso a las múltiples perspectivas de acercamiento a ella desde cada uno de sus términos, pero también desde cada uno de aquellos cortes en el discurrir del tiempo que se convenga en establecer o sea preciso introducir, conforme al nombre de épocas o periodos históricos válidos de distinguir, y de acuerdo con la sustentabilidad del núcleo del análisis e interpretación que se haya elegido emprender. Entre algunos textos de Nietzsche a este propósito, véanse *CJ*, §§ 1, 23, 143, 149, 356, 357 y 377; *MBM*, §§ 241, 244, 251 y 254; *Cr.* «Lo que los alemanes están perdiendo», §§ 3 y 4; «Incursiones de un intempestivo», §§ 23, 33, 37-39, 44 y 47.

[23] M. Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard, París, 1994, tomo I, p. 235 (en lo sucesivo *DE*). [Edición en español: «El prefacio a la transgresión», en *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura. Obras esenciales*, vol. I, Ediciones Paidós, Barcelona, 1999, p. 165.]

[24] *DE* IV, p. 22. [Edición en español: «Mesa redonda del 20 de mayo de 1978», en *La imposible prisión. Debate con Michel Foucault*, Anagrama, Barcelona, 1982, p. 59 (en lo sucesivo MR).]

[25] *CJ*, § 341.

[26] *KSA*, 9.11[161].

[27] Probablemente es en ese instante terrible cuando Nietzsche entiende que resuena paralelamente un peculiar inicio de tragedias y de parodias, aunque ahora ellas habrían de disponer de un temple netamente humano, si es que allí efectivamente y a pesar del rechinar de dientes de quien sienta que sobre él adquiere poder tal pensamiento, es éste también el que, a la vez, le trae a la subjetivación individual allí alcanzada su «última y eterna confirmación y sello». Última porque es aquella en que incanjeablemente se pone en juego en cada caso, y eterna en tanto esos instantes habrán de retornar reiteradamente en el curso de su existencia y mientras exista. Véanse *CJ*, § 341, y prólogo, § 1.

[28] *MBM*, § 36.

[29] *CJ*, § 317, y *CI* III, § 9.

[30] *MBM*, §§ 40, 270, 278 y 289.

[31] Luego de la caída del volatinero de la cuerda sobre la que caminaba, tendida entre dos torres y sobre el mercado y el pueblo, Zaratustra le dice «tú has hecho del peligro tu profesión, en ello no hay nada despreciable. Ahora pereces a causa de tu profesión: por ello voy a enterrarte con mis propias manos». *Z*, prólogo, § 6.

[32] «*Símil*. Aquellos pensadores en los que todas las estrellas se mueven en órbitas cíclicas, no son los más profundos; quien mira dentro de sí como en un inmenso espacio sideral y lleva vías lácteas dentro de sí, sabe también cuán irregulares son todas las vías lácteas; ellas conducen hasta el caos y el laberinto de la existencia.» *CJ*, § 322.

[33] *MBM*, § 12.

[34] *Z*, prólogo, § 3.

[35] *MBM*, §§ 42 y 2.

[36] *MBM*, § 6.

[37] *DE* IV, p. 575. Versión castellana: «¿Qué es la ilustración?», en *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, vol. III, Paidós, Barcelona, 1999, p. 349.

[38] *DE* IV, p. 238. Versión castellana: «El sujeto y el poder», en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001, p. 254.

[39] *GM* II, § 18.

[40] *MBM*, § 4. Muchos son los textos en los que Nietzsche elabora esta compleja relación entre la lógica, el pensar, el conocer y la historia y la vida. Entre ellos, dejemos consignados sólo dos: «Hasta hoy incluso la mayor parte de los filósofos ni siquiera *barruntan* la verdadera crítica de los conceptos o (como lo designé una vez) la efectiva "historia del surgimiento del pensar"». Se deberían descubrir y apreciar de nuevo las *estimaciones de valor* que yacen en torno a la lógica; por ejemplo, «lo cierto es de mayor valor que lo incierto», «el pensar es nuestra más elevada función»; así como «el optimismo en lo lógico, la conciencia de triunfo en cada conclusión, lo imperativo en el juicio, la inocencia en la creencia de la comprensibilidad del concepto», *KSA*, 11.40 [27]. También: «La única manera como aún considero válida la filosofía es como la forma más general de la historia, como el ensayo por describir de algún modo el devenir heraclíteo y de abreviarlo en signos (y por así decir, de *traducirlo* en una especie de ser aparente y de momificarlo)», *KSA*, 11.36 [27]. Véanse igualmente: *KSA*, 11.26 [61] y 12.9 [89]; *CJ*, §§ 110-112, 333 y 355; *MBM*, §§ 6 y 230.

[41] *MBM*, § 4.

[42] *DE* IV, p. 21 (*MR*, p. 57).

[43] *Ibid.*, p. 22 (p. 59).

[44] M. Foucault, *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid, 1978, p. 188.

[45] *Ibid.*, p. 162.

[46] *GM* II, § 2.

[47] *Cf*. F. Nietzsche, *Humano, demasiado humano*. *El viajero y su sombra*, trad. de Alfredo Brotons, Akal, Madrid, 1996, § 59. Véase allí también § 329. Y en la misma dirección: «Mi felicidad. Desde que me cansé de buscar, / aprendí a encontrar. / Desde que un viento se me opuso, / navego con todos los vientos», *CJ*, «Broma, astucia y venganza», Preludio en rimas alemanas, § 2. «Sólo quien sabe hacia dónde viaja, sabe también cuál es el viento para su viaje». «Dos nuevas virtudes: el sabio ser olvidadizo, y el arte de aparejar las velas de acuerdo con el viento» (traducción nuestra). *KSA*, 10.22 [3] (pp. 626-627).

[*] UNAM, México.

[1] Letnanova-Nagata, *Friedrich Nietzsche. Piano Works*, Classic Talent, Bruselas, 1997.

[2] Friedrich Nietzsche, *Der musikalische Nachlass*, Bärenreiter / Verlag, Basilea, 1976.

[3] En ese contexto es justo hacer mención del camino que musicalmente ha abierto Fischer-Dieskau tanto en el ámbito teórico como en el práctico. Su libro sobre la relación entre Nietzsche y Wagner ha sido traducido a casi todos los idiomas y ha vuelto a atraer la atención de muchos músicos sobre esta vieja polémica. Pero, por otro lado, sus grabaciones de la música de Nietzsche se pueden considerar históricas y únicas, porque si bien hoy en día son ya más las grabaciones que se pueden conseguir de la música de este pensador, sin lugar a dudas su calidad varía considerablemente y pocas están llevadas a cabo por verdaderos profesionales de la música. En el caso de Dieskau, como todo lo grabado por él, la interpretación resulta de muy alta calidad.

[4] Para una detallada exposición sobre este y otros aspectos del pensamiento de Nietzsche resulta imprescindible la obra de Luis Enrique de Santiago, *Arte y poder*, Trotta, Madrid, 2004.

[5] La información sobre la vida de Nietzsche se encuentra bien documentada en Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche*, Alianza, vols. 305, 343, 414 y 452, Madrid, 1981. Respecto al último periodo de su vida, *cf*. Lesley Chamberlain, *Nietzsche en Turín*, Gedisa, Barcelona, 1998.

[6] Friedrich Nietzsche, *De mi vida*, «Dos apuntes de Navidad», Valdemar, Madrid, 1996, pp. 32-33.

[7] *Ibid*., «Los años de la niñez, 1844-1858», p. 64.

[8] Friedrich Nietzsche, *Der musikalische Nachlass*, Bärenreiter / Verlag, Basilea, 1976, pp. 190, 191, 192 y 193.

[9] Este salmo bíblico es el canto procesional número 24, versículo 7: «Alzad ¡oh puertas! vuestros dinteles; levantaos ¡eternos portales! para que entre el Rey de la gloria». Es el mismo que se recoge en la coral de *El Mesías* de Händel.

[10] Como lo ha anotado Ronald Hayman: «No se puede creer que Dios ha muerto a no ser que se crea en Dios: una entidad que nunca ha existido no puede morir». Para Hayman la diferenciación llevada a cabo por Nietzsche entre el hombre loco y los ateos, ambos enfrentados en el parágrafo 125 de *Gaya ciencia*, es básica para la correcta comprensión de la muerte de Dios. *Cf*. Ronald Hayman, *Nietzsche*, The Great Philosophers, Routledge, Nueva York, 1999.

[11] El artículo que presenta Mónica Cragnolini en esta misma obra es una muestra de lo aquí dicho.

[12] Friedrich Nietzsche, *La ciencia jovial* «*La gaya scienza*», 125, trad. de José Jara, Monte Ávila, Caracas, 1985, p. 114.

[13] Friedrich Nietzsche, *De mi vida*, p. 77.

[14] Me refiero evidentemente a *Los hermanos Karamazov*, de Dostoievsky, obra en la que el cuestionamiento fundamental es ¿podemos ser éticos sin un Dios y sin una vida *post mortem*? Si Dios no existe ¿todo está permitido? La respuesta del autor de *Así habló Zaratustra* a esa pregunta es un

«no» rotundo: si Dios no existe, aún queda un héroe en el alma de cada individuo, que deberá crear nuevos valores acordes con la vida.

[15] *Cf. Gaya ciencia, loc. cit.*

[16] Me refiero, por supuesto, a la primera obra de Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*.

[17] Friedrich Nietzsche, *Der musikalische Nachlass*, p. 80.

[18] Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, «Del camino creador».

[19] Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, «Del árbol de la montaña».

[20] *Idem.*

[21] *Idem.*

[22] Friedrich Nietzsche, *Der musikalische Nachlass*, p. 3.

[23] No me refiero aquí a la ópera wagneriana como una obra de arte total, sino a la idea estética de la música absoluta, para la cual el valor de una obra se encuentra propiamente en la capacidad instrumental de la misma, y por ende se refiere fundamentalmente a la música sinfónica.

[24] Algunos filósofos poco conocedores de la música tienden a confundir el concepto de «música absoluta» con el de «obra de arte total». Este último nos remite a la manera en que el mismo Wagner se refería a sus creaciones, mientras que el concepto de «música absoluta» se refiere, como se indicó, fundamentalmente a la sinfonía y a la capacidad musical de emanciparse de la palabra.

[25] *KSA*, 7, 362.

[26] T. Makell, «The will to music: Friedrich Nietzsche as Composer», *Babel*, 2004.

[27] Friedrich Nietzsche, *Der musikalische Nachlass*, pp. 10 y 11.

[28] Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, «Incursiones de un intempestivo», 51, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, p. 128.

[29] Friedrich Nietzsche, *Der musikalische Nachlass*, pp. 33 y 85.

[30] Este poema de Goethe —que por cierto más tarde sería musicalizado por Hugo Wolf— es el siguiente:

El que nunca comió su pan entre lágrimas,
el que jamás pasó las noches
llorando sentado en su cama,
no os conoce, poderes celestiales.
Nos traéis la vida,
hacéis que el pobre culpable sea,
entonces le dejáis la pena,
pues toda culpa se venga en la Tierra.

[31] Quien quiera asomarse a este periodo de su vida, no debe dejar de leer el primero de los cuatro tomos de la biografía escrita por Curt Paul Janz, de la cual hay traducción al español en Alianza.

[32] Nietzsche, *Ecce Homo*, «Por qué soy tan sabio», 1, trad. de Gerardo Wehinger, Losada, Buenos Aires, p. 35.

[33] Este tema es desarrollado con sumo cuidado por Luis Enrique de Santiago en su ya citada obra *Arte y poder*.

[34] Lou Andreas-Salomé dedicó su vida a cuestionar diferentes facetas de la condición humana y la cultura. El erotismo, el psicoanálisis, la literatura y la filosofía son algunos de los temas que abordó a lo largo de su obra. Andreas, Nietzsche, Paul Rée, Rainer Maria Rilke y Sigmund Freud son algunos de los hombres que la amaron con pasión, que la respetaron profundamente o que hicieron ambas cosas a la vez. Ahí quedan, entre muchas otras cosas, las cartas de Freud y Nietzsche y la poesía de Rilke para atestiguarlo.

[35] Friedrich Nietzsche, *Der musikalische Nachlass*, pp. 151 y 152.

[36] Me refiero a la manera en que Nietzsche concluye *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*. Hay traducción al español de Germán Cano para Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

[37] Mónica Cragnolini, *Música y filosofía en el pensamiento nietzscheano: sobre entrecruzamientos y tensiones*, Jornadas Nietzsche, 1998.

[38] Ésta es una paráfrasis de dos momentos de la mencionada obra *Así habló Zaratustra:* la primera frase se encuentra en «De los sabios famosos» y la segunda en «Del leer y el escribir».

[39] Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, «De los virtuosos», ed. cit.

[40] Luis Enrique de Santiago Guervós, *op. cit.*, p. 156.

[41] Friedrich Nietzsche, *Der musikalische Nachlass*, pp. 13-14.

[42] Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, «Antes de la salida del sol», ed. cit.

[43] *Ibid.*, «Del hombre superior».

[44] *Ibid.*, «La canción de la noche».

Índice general

Sumario
Introducción

Extraños devenires: una indagación en torno a la problemática de la animalidad en la filosofía nietzscheana, MÓNICA B. CRAGNOLINI
Nuestra comunidad con los animales
El «animal» en la *Genealogía de la moral*
El hombre: ¿el sacrificador?
Prolegómenos a todo intento de desvelar el tema de la animalidad
El cuerpo y el animal: ¿el animal «piensa»?
Nietzsche, el animal y el pensar contemporáneo
Final: el ultrahombre, ¿ultraanimal?

La filosofía experimental en el pensamiento de Friedrich Nietzsche: la autointerpretación del filósofo en su obra, LUIS ENRIQUE DE SANTIAGO GUERVÓS
Filosofía y vida
El hilo conductor del cuerpo: la fundamentación fisiológica de su filosofía
La enfermedad o el dolor del cuerpo

La ambivalente experiencia de la nada metafísica y nihilismo en Nietzsche, REMEDIOS ÁVILA CRESPO
Introducción: nihilismo y nada
Esencia y origen del nihilismo
Nihilismo como diagnóstico de una época
La relación del nihilismo con los valores cristianos
La relación del nihilismo con la creencia en las categorías de la razón
Metafísica, nihilismo y decadencia
El nihilismo como forma divina de pensar

La crítica de Nietzsche a la ciencia moderna, DIEGO SÁNCHEZ MECA

Gadamer y Nietzsche, CARLOS B. GUTIÉRREZ
Gadamer y la universalización de la interpretación por parte de Nietzsche
El giro ontológico de la hermenéutica
Para el diálogo de Nietzsche y Gadamer

Hermenéutica crítica, anticuaría y monumental de la historia de Occidente y el cristianismo en Nietzsche REBECA MALDONADO
La historia crítica del cristianismo
La historia anticuaria del cristianismo o la reapropiación de los fundamentos de la historia de Occidente
Historia monumental del cristianismo

Eterno retorno de lo mismo, vida y muerte, ANDREA DÍAZ GENIS
El eterno retorno nietzscheano
El eterno retorno y el pensamiento de la muerte
El eterno retorno y el pensamiento de la vida
Y el pensamiento de la muerte
Por una muerte libre
El eterno retorno de lo mismo, el pensamiento de la vida y el pensamiento de la muerte

El ethos *de la promesa*, JOSÉ JARA
La promesa, un asunto humano
Hacia algunas complejidades de lo humano
Entrecruzamientos de lo individual y lo social
Otra temporalidad y otra moral
La filosofía, una promesa de viajero

Música, religiosidad y filosofía en Friedrich Nietzsche, PAULINA RIVERO WEBER

Índice temático

Desde la publicación de sus primeros textos, Friedrich Nietzsche fue uno de los filósofos más sugerentes de la modernidad, cuya influencia ha sido tan esencial como disímil para pensadores de la magnitud de Freud, Ricoeur y Foucault, entre muchos más. Detrás de su apasionada prosa, con momentos de belleza lírica, se halla un capítulo esencial de la historia del pensamiento, cuyas ramificaciones pasan por Platón, Spinoza y Kant.

En su crítica a la sociedad y al pensamiento occidentales, Nietzsche busca desenmascarar los valores que sustentan la ciencia, el arte y la cultura. En su filosofía se apela al reencuentro vitalista de lo humano con el entorno y con la otredad, con derivaciones tan ricas y amplias que mantienen vigente y atractivo su pensamiento, de ahí la necesidad de releerlo.

Destacados estudiosos del filósofo alemán emprenden aquí una diversidad de interpretaciones vinculadas con temas cardinales de nuestro tiempo, como la crítica a la tecnología contemporánea, la antimetafísica en filosofía y la profunda crisis en la relación entre el ser humano y el medio ambiente. El resultado es un conjunto de reflexiones encaminadas a cuestionar las categorías con las que pensamos y vivimos el mundo, todas en respuesta a los valiosos desafíos intelectuales planteados por Nietzsche.

Paulina Rivero Weber y sus colaboradores hacen entrega de un texto, más que explicativo, provocativo. En él se puede admirar un ejercicio filosófico arriesgado, pues en este mundo moderno, la filosofía de Nietzsche sigue siendo un referente imprescindible para representarse críticamente como parte de un todo.

www.fondodeculturaeconomica.com